PLIEGOS DE ORIENTE

extremo oriente

1. LOS CAPÍTULOS INTERIORES DE ZHUANG ZI
Traducción de Pilar González España y Jean Claude Pastor-Ferrer

2. EL CUENTO DEL CORTADOR DE BAMBÚ
Edición y traducción de Kayoko Takagi

3. FUSHIKADEN. TRATADO SOBRE LA PRÁCTICA DEL TEATRO NŌ Y CUATRO DRAMAS NŌ
Zeami
Edición y traducción de Javier Rubiera e Hidehito Higashitani

4. YO, EL GATO
Soseki Natsume
Edición y traducción de Jesús González Vallés

5. SANZIJING. EL CLÁSICO DE TRES CARACTERES
Wang Yinglin
Introducción, traducción y notas de Daniel Ibáñez Gómez

6. LOS AMANTES SUICIDAS DE AMIJIMA
Monzaemon Chikamatsu
Edición y traducción de Jaime Fernández

7. VITA SEXUALIS (EL APRENDIZAJE DE SHIZU)
Ōgai Mori
Traducción de Fernando Rodríguez-Izquierdo Gavala

8. RELACIÓN DE LAS COSAS DEL MUNDO
Zhang Hua
Traducción de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal

9. EL ARTE DE LA GUERRA
Sunzi
Traducción, introducción y notas de Albert Galvany

10. LIBRO DEL MAESTRO GONGSUN LONG O LA ESCUELA DE LOS NOMBRES
Gongsun Long
Traducción de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal

Libro del maestro Gongsun Long

Libro del maestro Gongsun Long
o La Escuela de los Nombres

Gongsun Long

Estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar

Traducción y notas de Yao Ning
y Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal

TROTTA

PLIEGOS DE ORIENTE
SERIE LEJANO ORIENTE DIRECTORAS: TACIANA FISAC Y KAYOKO TAKAGI

Título original: Gongsun Long zi

© Editorial Trotta, S.A., 2001
Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 543 03 61
fax: 91 543 14 88
e-mail: trotta@infornet.es
http: //www.trotta.es

© Yao Ning y Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal, 2001

© Pedro San Ginés Aguilar, 2001

diseño de colección
JOAQUÍN GALLEGO

ISBN: 84-8164-493-5
depósito legal: M-49325-2001

impresión
Área Printing, S.L.

ÍNDICE

Estudio preliminar: *Pedro San Ginés Aguilar* 9
Nota a esta edición y traducción 61

LIBRO DEL MAESTRO GONGSUN LONG

Capítulo 1: Notas varias 67
Capítulo 2: Ensayo sobre los caballos blancos 77
Capítulo 3: Ensayo sobre las cosas señaladas 81
Capítulo 4: Ensayo sobre lo que se transforma y lo que no 85
Capítulo 5: Ensayo sobre lo duro y lo blanco 91
Capítulo 6: Ensayo sobre las palabras y sus realidades .. 95

Apéndice 1. Diez paradojas de Hui Shi 99
Apéndice 2. Veinte paradojas de la Escuela de los Nombres 101

Bibliografía selecta 103

Estudio preliminar

PALABRAS Y REALIDADES

Pedro San Ginés Aguilar

Fondo cultural

Iniciaremos nuestro viaje al final de la dinastía Zhou (siglo XI-771 a.n.e.), cuando en China se produjeron acontecimientos históricos singulares para su formación cultural e intelectual. En los periodos Primavera y Otoño (*Chunqiu*) (770-476 a.n.e.) y Reinos Combatientes (*Zhanguo*) (475-221 a.n.e.) surgieron por doquier numerosas escuelas de pensamiento, y los maestros ofrecían su saber a futuros discípulos en busca de conocimientos. Estas escuelas, que son más bien tendencias conceptuales, son las que generalmente se las conoce por las Cien Escuelas de Pensamiento. Nos encontramos ante un hecho insólito: mientras las casas reales y los feudos caían o se enfrentaban en batallas sangrientas, numerosos funcionarios y nobles carecían de recursos económicos. Vendían su saber y su experiencia sobre las realidades políticas, culturales e individuales. Se estaban produciendo grandes cambios que culminarían con la primera unificación del territorio chino en el 221 a.n.e.

El mundo cultural chino hunde sus raíces genuinas y antiquísimas en algunos sencillos principios abstractos que comparten todos sus pensadores, junto a los de Corea, Japón y Vietnam. Estos principios son: las Tres Fuerzas del Universo (Cielo-Tierra-Hombre y el *Yin-Yang-Dao*) y las Cinco Esencias (los cuatro orientes y el centro) que intentan interpretar la infinidad de microcosmos que estructuran la naturaleza dentro del orden universal del macrocosmos: los colores, las notas musicales, los animales, el cuerpo humano, los números, etc. Nunca el hombre chino se ha sentido fuera de la inmensidad del universo, sino resultado de un inmenso tramado de relaciones infinitas y complejas. En suma, el hombre es deudor de lo que recibe del Cielo y de la Tierra.

Para entender, pues, los diferentes discursos del pensamiento chino es preciso suponer que el universo funciona según una ley binómica de alternancia *Yin-Yang*: una vez *Yin*, una vez *Yang*. Esta pareja que representa, a su vez, una infinidad de posibles relaciones de opuestos cambiantes en continuos procesos recíprocos, se mantiene a través de la unidad suprema y original que resuelve la pluralidad de las contradicciones en la realización del Tao (*dao*), y que cada pensador chino define en función de sus tendencias conceptuales. En cuanto a las Cinco Esencias, sus elementos están determinadas dentro de las infinidades de contradicciones representadas en el binomio *Yin-Yang* y conforman de este modo la unidad suprema del cosmos resuelta en el Tao.

El cosmos y sus infinidades de microcosmos son un gran complejo unitario que se mantiene en armonía, en un constante equilibrio delicado de fuerzas antagónicas; en definitiva, «el equilibrio es la norma suprema del mundo, aplicable también a todos los seres corpóreos. Si un cabello está equilibrado y colgamos de él un cuerpo pesado, el equilibrio se mantendrá. Si el cabello se rompe, es que no estaba equilibrado. Si está equilibrado, ningún peso lo romperá. Los hombres piensan que esto no es algo natural, pero algunos saben que sí lo es»[1].

El Tao depende de los continuos cambios que se producen, por lo que «el Tao nunca ha tenido límites; la palabra nunca ha sido permanente [...] el gran Tao no se puede nombrar, el gran debate no usa de palabras, la gran benevolencia no es benevolente»[2], para acabar en lo que Lao Zi define como «el movimiento del Tao»: «es transformación de contrarios (*fan*). El Tao se manifiesta en la debilidad. Las cosas del mundo nacen del ser (*you*), el ser nace del no-ser (*wu*)»[3].

En torno al pensamiento chino

Aunque sean pocos los datos y traducciones que tengamos acerca del pensamiento chino clásico, sobre todo en España, podríamos, para que el lector se haga una leve idea de las numerosas aportaciones del mundo chino a la cultura universal, dividir las corrientes filosóficas chinas en tres apartados; tomando, por nuestra parte, la palabra «filosofía» como sinónima de pensamiento, ampliando de este modo su contenido semántico a otras

1. Lie Zi, *El libro de la perfecta vacuidad*, Kairós, Barcelona, ²1994, p. 112.
2. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, Kairós, Barcelona, 1996, p. 49.
3. Lao Zi, *El libro del Tao*, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 9.

materias como las matemáticas, medicina, literatura, arte o caligrafía... Resumiremos estas tres tendencias de la siguiente manera:

— Pensamiento original o «Arte del equilibrio».
— Pensamiento social o «Arte de la política».
— Pensamiento individual o «Arte de la serenidad».

El *pensamiento original* intenta abarcar los diversos fundamentos básicos: la unidad del universo, la realidad de la contradicción binómica *Yin-Yang* y de la unidad de los extremos a través del Tao o Camino. En este punto podemos observar una diferencia entre los conceptos antiguos chino y occidental. Desde el mundo occidental clásico la contradicción corresponde a una lucha entre dos extremos y su resolución se circunscribe en la eliminación de una de las partes: lo bueno y lo malo, la verdad y la mentira..., mientras que en el pensamiento clásico chino la contradicción es la esencia misma de la unidad; no puede existir un elemento sin su contrario, puesto que cada sistema existe en función de dos fuerzas contrarias. En definitiva, cada sistema crea sus propias contradicciones en los que cada elemento de la contradicción *Yin-Yang* encuentra su espacio vital. En el instante en que un elemento de la contradicción invade el espacio del otro se produce el caos, la no-unidad. Las relaciones existentes entre los dos polos de la contradicción, que se manifiestan de mil maneras, se encuentran rotas. Estas relaciones, que mantienen fundamentalmente el sistema, se expresan a través del Tao que une, como lo hace un camino que enlaza un pueblo con otro. Por todo ello, los conceptos de verdad o mentira y bueno o malo tienen otras virtudes distintas. Lo que es bueno en un momento dado,

puede ser malo en otro. Este debate se puede encontrar, igualmente, entre los sofistas griegos como Protágoras y Gorgias, tan criticados en su época por Aristóteles y Platón, entre otros.

En realidad, el pensamiento original chino es el «arte del equilibrio» o la búsqueda del equilibrio. En definitiva, se trata de un pensamiento que se fundamenta en la relatividad de las cosas de este mundo, producida por la dinámica de las transformaciones constantes de la naturaleza en un universo en movimiento. La estática es sólo un momento de un proceso vivo en funcionamiento. También es el movimiento de las cosas, en el que uno cambia para no cambiar, es decir, para mantenerse vivo hacia la inmortalidad. El equilibrio no es, pues, un determinismo estático, sino una conformación constante en un mundo dinámico. Es decir, lo que no se transforma en función de los cambios muere o produce el caos, la lucha, y no la unidad o Tao.

Para los antiguos sabios chinos todo en el universo tiene un orden y una jerarquía, y su conocimiento es fundamental para su aplicación, de tal modo que todo acto o actitud hacia la naturaleza se convierte en el mantenimiento del cosmos en equilibrio. Todo lo que produce desequilibrio encontrará un nuevo equilibrio de una forma u otra. La armonía del hombre se encuentra en la redefinición permanente del Tao que surge de las contradicciones infinitas del *Yin* y el *Yang*, que son conceptos abstractos que podríamos definir, en nuestros días, dentro de las incógnitas x o y, o como lo hace el pensador norteamericano Peirce (1839-1914), cuyas tesis coinciden fundamentalmente con los principios antiguos chinos en su trinomía: uno, dos, tres. Lao Zi dice: «El Tao engendra al uno, el uno engendra al dos, el dos

engendra al tres, el tres engendra los diez mil seres. Los diez mil seres contienen en su seno el *Yin* y el *Yang*. Los dos soplos vitales (*qi*) se compensan en un soplo vital armónico»[4]. Desde el punto de vista lógico, y guardando las distancias de tiempo y espacio de nuestro lenguaje actual, veamos cómo se expresa Peirce: «Entre los numerosos principios de la lógica que se aplican en la filosofía, aquí sólo puedo mencionar uno. Tres concepciones aparecen perpetuamente en todo punto de toda teoría de la lógica, y en los sistemas más acabados se presentan en conexión el uno con el otro. Son concepciones tan amplias y, en consecuencia, tan indefinidas, que resultan difíciles de captar y se las puede pasar fácilmente por alto. Las denomino las concepciones de Primero, Segundo, Tercero...»[5].

El *pensamiento social* chino se expresa a través de diferentes opciones, de las cuales destacan: la Escuela de los literatos (*ru jia*), que tendría su desarrollo en lo que tradicionalmente se ha llamado confucianismo: Kong Zi (Confucio), Meng Zi (Mencio) y Xun Zi son sus principales pensadores; la escuela moísta *(mo jia),* según el canon lógico del mismo nombre, cuyo creador ha sido Mo Zi; la escuela legista o de la ley (*fa jia*), según las corrientes de sus autores: el príncipe Shang (Shang Yang), Shen Buhai, Shen Dao y su sintetizador Han Fei Zi.

Lo que he llamado «pensamiento social chino» se fundamenta en el principio según el cual la sociedad es el cimiento del ser humano, y en ella desarrolla su propia realidad. Para todos sus pensadores, el mundo colectivo, al igual que el universo, es un microcosmos en el cual cada persona tiene su función o un puesto determinado. Para los confucianistas el hombre es su función en la jerarquía terrenal. Desplazarse de la posición que ocupa uno en la estructura jerárquica humana sólo puede provocar el desequilibrio social, y por tanto producir el caos en la colectividad a la que se pertenece.

Lo único que hace que una función pueda convertirse en otra es el conocimiento o la sabiduría que todo ser humano puede adquirir si lo pretende. Para los confucianistas la función conlleva su rito, dentro del conjunto ritual colectivo que procede de la antigüedad. En definitiva, rito es igual, en cierto modo, a ley, por lo que, en general, los confucianistas se han opuesto a cualquier concepto que no sea el ritual que se va conformando de forma significativa a través del tiempo. Todos los conceptos de ética y educación que se encuentran en los principios confucianistas están determinados en las costumbres que se definen en las relaciones sociales ritualizadas. Es cierto, igualmente, que existen diferencias entre tendencias confucianistas distintas.

Para Confucio no se explicita expresamente el origen de la bondad o maldad del hombre, son las actitudes y actuaciones de éste las que son buenas o malas: «Si lo que dice un príncipe es bueno, también lo será que nadie se oponga a ello; pero, si lo que dice el príncipe es malo y nadie se le opone, ¿no podría esto causar la ruina del Estado?»[6]. Ciertamente, la bondad es producto de la equidad y de la benevolencia y son, asimismo, vir-

4. Lao Zi, *El libro del Tao*, cit., p. 11.
5. Ch. S. Peirce, *Obra lógico-semiótica*, Taurus, Madrid, 1987, p. 102.
6. Confucio y Mencio, *Los cuatro libros*, Alfaguara, Madrid, 1982, p. 91.

tudes humanas: «Las virtudes humanitarias son las que hacen bello un lugar determinado. Quien no se fija en la benevolencia hacia los demás que existe en un determinado lugar cuando lo escoge para vivir, no puede decirse que haya alcanzado el conocimiento [...]. Si la voluntad está puesta en la benevolencia nunca se causará mal alguno»[7]. No dice que el hombre ha nacido bueno, sino para ser recto: «El hombre ha nacido para ser recto. Si un hombre pierde la rectitud, y, aun así, vive, será tan sólo porque su buena suerte le ayuda a evitar la muerte»[8]. Por el contrario, para Mencio el hombre es esencialmente bueno, y esta bondad resulta de que «todos los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de los otros»[9]. Mientras que para Xun Zi el hombre es en principio malo, y sólo la cultura, a través del esfuerzo, las normas y los rituales, es lo que condiciona al hombre para alcanzar mayores beneficios; la bondad sería, en este caso, la consecución de ese esfuerzo y sacrificio del hombre a través de la historia: «Es por lo que es necesario que el hombre sea enmendado por maestros y leyes y que le guíen los Ritos y la equidad ritual para que aparezca la cortesía y la humildad, así como la cultura y los principios fundamentales, con lo que se consigue el orden. Estas observaciones muestran claramente que la naturaleza del hombre es mala y lo que hay de bueno en él es fruto de una elaboración»[10].

Aunque Mo Zi, que también cree, así como los legistas y Xun Zi, en el egoísmo del hombre, se opone a la ritualización, que sólo son pompas ceremoniales en

7. *Ibid.*, p. 21.
8. *Ibid.*, p. 39.
9. *Ibid.*, p. 179.
10. Xun Zi, *Siun Tseu*, Cerf, Paris, 1987, p. 271.

las que se gastan las riquezas del estado que son, al final, propiedad real del pueblo, para Mo Ti «el mundo, para cualquier cosa que quieras hacer, necesita seguir algunas reglas. Jamás se ha podido realizar cosa alguna si no es ajustándose a las reglas...»[11]. Una de las reglas fundamentales que deben regir las relaciones entre los hombres se encuentra en el «amor como principio universal»: «El amor *ren* es en el mundo la regla principal de conducta, como la piedad filial lo es para sus propios padres [...] El amor a los hombres (*ren*) es menester promoverlo en el mundo, implantarlo y hacer que los pueblos lo encomien mucho sin jamás repudiarlo»[12], y el reconocimiento de los espíritus y de un Dios (Cielo) por encima de todas las cosas: «El Cielo ama la justicia y aborrece la injusticia. Así, si conduzco o enseño a las gentes del mundo a obrar en justicia, hago lo que el Cielo quiere...»[13].

Desde el punto de vista legista, y desde el concepto sintetizador de Han Fei Zi, la ley (*fa*) es referencia fundamental de una sociedad dinámica, y ésta se caracteriza como síntesis de otros dos principios: la autoridad (el poder) (*shi*) y la manipulación de los hombres (la teoría del uso) (*shu*)[14].

No obstante, todos estos pensadores, confucianistas, moístas y legistas, coincidían también en el hecho de que el pueblo es la verdadera barra de medir. Si el pueblo no tiene lo suficiente para vivir, está claro que las

11. Mo Ti, *Política del amor universal*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 12.
12. *Ibid.*, pp. 12, 87.
13. *Ibid.*, p. 98.
14. «Ningún gran hombre fundaría su gobierno en el principio de satisfacer los deseos de los hombres, pues los hombres sólo buscan su provecho material, sino en la ley, con sus premios y castigos» (Han Fei Zi, *El arte de la política (Los hombres y la ley)*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 175).

políticas o las medidas adoptadas por los gobernantes son incorrectas. Cada escuela define esta referencia de forma distintas en función de sus conceptos ideológicos. En suma, todas estas doctrinas podrían verse reflejadas en el sencillo y escueto «arte de la política».

Los chinos tienen un *pensamiento individual* característico que se fundamenta en dos corrientes básicas: el taoísmo (daoísmo) y el budismo. Es de aclarar, ante todo, que todos los chinos tienen principios taoístas, el «pensamiento original», a través del *Yin-Yang* y el «pensamiento social» según el rito, el amor o la ley. Lo que habitualmente llamamos taoísmo proviene de la corriente definida en la Escuela del Tao, cuyos representantes más destacados son Yang Zhu, Lao Zi, Zhuang Zi y Lie Zi. En cuanto al pensamiento budista, su introducción en el mundo chino ha sido muy posterior, más o menos a partir del 50 después de nuestra era. El camino de aceptación del budismo en China se realizó a través del léxico o definiciones de la Escuela del Tao. Uno a otro se han ido influyendo hasta nuestros días, aunque sus fundamentos sean muy distintos, si bien desde una primera aproximación puedan parecer idénticos.

La Escuela del Tao toma por principio el «vacío» como fuente de la dinámica del mundo y en su persecución de la inmortalidad física y mental, a través del conocimiento de la naturaleza y del cuerpo humano, dentro de un equilibrio macro y microcósmico. Sin embargo, desde la opción budista —muy diferente según sus principios: indio, tibetano, *chan* o zen, y otras muchas sectas que se han ido desarrollando a través de los siglos—, se intenta llegar al «nirvana» y romper, de

este modo, el círculo vicioso de los nacimientos infinitos y muertes constantes de la «Rueda de la vida».

Probablemente, la corriente taoísta o de la Escuela del Tao está muy ligada a un pasado legado por los viejos chamanes, en las profundidades de la antigüedad china. Incluso podríamos afirmar, a riesgo de equivocarnos, que aquellos chamanes eran del género femenino en la lejana época en que China tenía una estructura matriarcal y animista. Aquel taoísmo prosiguió, y sigue todavía, a través de las artes ocultas y la adivinación. Por otra parte, fuera y en conexión, de algún modo, con estas prácticas singulares, y en la búsqueda de la inmortalidad, los pensadores taoístas crearon una manera de vivir surgida del alejamiento de cualquier vida social y de la veneración de la vida individual a través de aquellos eremitas llamados «Los que se ocultan», huyendo también de aquellas luchas políticas fratricidas. De tal manera que el pensamiento individual, en la cultura china, no acepta su participación en la vida social ni cree, por supuesto, que un cambio de sociedad o sistema social pueda cambiar al hombre si éste no cambia antes. Aboga por la veneración del cuerpo, no como algo estético, sino como el único bien preciado que poseemos y que debemos cuidar, a través de su conocimiento, de la meditación, del ejercicio físico, en unión cuerpo-mente, y otras prácticas y teorías sobre la misma naturaleza.

En la historia china, siempre que sectas o grupos taoístas han intentado mantener o detentar el poder, al final han fracasado. Algunas sectas, como las del Loto Blanco y la Tríada, han participado en acontecimientos históricos, y algunas de ellas sobreviven en la actualidad de otro modo, adaptándose a nuevas maneras de ser. El

taoísmo no cree en el Estado y aboga por la no-acción (*wu wei*): «... la calma, el silencio, el vacío y el no actuar son el origen del Cielo y de la Tierra, y la esencia del Tao y su virtud. Y de ahí que el sabio mantenga su mente sosegada, y así le es dado permanecer en paz...»[15].

El taoísmo, y posteriormente el budismo, influirán decisivamente en el desarrollo del arte en China. No cabe duda de que este arte genuino chino refleja esa búsqueda de la paz y de la tranquilidad, alejándose intelectualmente de una sociedad cuyo único fin es el mantenimiento del poder. Estas obras, sin embargo, reflejan, de forma indirecta, y a través de un simbolismo extremamente codificado, la realidad social en la que viven, y ese deseo de vivir en armonía con el entorno con el fin de encontrar la serenidad tan ansiada. Podríamos decir que una pintura o una caligrafía china han sido realizadas para el disfrute de los ojos, de los oídos y de los demás sentidos, pretendiendo transmitirnos ese sosiego que tanto falta al hombre. Podríamos definir a esas corrientes pacificadoras, tanto en la política, en cualquier arte, en cualquier vida, como «arte de la serenidad»: «Por eso el emperador y el sabio permanecen siempre en reposo. El reposo lleva a la vacuidad, y la vacuidad a la plenitud, y lo pleno es lo acabado. De la vacuidad brota la quietud, de la quietud el movimiento, y del movimiento vienen los logros. Conservando la quietud no se actúa, y al no actuar se deja que lo hagan quienes han sido nombrados para ello. El no actuar procura grande dicha, y este hombre dichoso libre se verá de infortunios y cuitas, y alcanzará longevidad...»[16].

15. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 160.
16. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., pp. 138-139.

La palabra

Uno de los factores fundamentales que permite una mayor comprensión del pensamiento chino es el conocer la estructura misma de su vertiente escrita. Aunque todas estas escrituras se fundamenten en la oralidad de sus lenguas, se distinguen dos formas básicas: las de estructuras fonetizadas en las que el sonido es la referencia, y las que se proyectan en la imagen. Las escrituras fonetizadas son las más extendidas, mientras que sólo el mundo chino (China, Corea, Japón y Vietnam) sigue utilizando el sistema pictográfico[17].

Este sistema se asienta en una imagen abstracta que está circunscrita al interior de un cuadrado imaginario. Esta imagen está representada por trazos que, combinándose entre sí, forman el sinograma que simboliza una serie de claves básicas que sugieren figuras simbólicas como el agua, el fuego, la persona, la mujer, etc. Las relaciones existentes entre los símbolos que pueden conformar un pictograma permiten que la lectura sea más sugestiva que las escrituras fonetizadas. Por otra parte, el sinograma representa, en principio, una sílaba, que es, a su vez, una palabra. La combinación de sílabas puede conformar nuevas palabras, por lo que la relación entre sílabas aumenta la propia sugerencia del idioma chino. Podríamos decir, para simplificar, que las palabras en chino admiten a menudo varias interpretaciones distintas, tan válidas unas como otras. Estas posibilidades

17. Pictográfico, pictograma, pictural o sinograma corresponde, en la escritura china, a los trazos que constituyen una sílaba-palabra; es decir, se identifican con el concepto abstracto de «imagen». Además, «ideograma» corresponde a idea y «fonograma» a fonética.

interpretativas producen una mayor dificultad añadida a la hora de traducir. Todos sus matices se pierden, lo que, por otra parte, subraya la riqueza del idioma y su escritura, y da como resultado que un mismo texto se plasma en diversas traducciones válidas y multiplicidades de discursos. La palabra china no sería, pues, una palabra absoluta, sino «casi una palabra», como así también lo expresa Peirce cuando se refiere a los signos: «El signo es casi (es representativo de) esa cosa»[18]. Las palabras son estructuras abstractas que representan significados, y éstos se escapan y no determinan por completo lo que sugieren. Como dice Zhuang Zi: «El Tao estimado del mundo está en los libros. Los libros no son más que palabras, y las palabras tienen algo por lo que se las puede estimar. Lo estimable en la palabra es la idea. Las ideas tienen un objeto, pero el objeto de las ideas no se puede expresar con palabras...»[19].

El hecho de que el sonido, como representación de su oralidad, no sea lo más importante en la escritura hace que se produzca una multiplicación de los homófonos que condiciona decisivamente la lengua china. Diríamos, entonces, que ésta se «ve», mientras que las lenguas fonetizadas se «oyen». El sonido, en la lengua china, permite, exclusivamente, la discriminación de la estructura silábica, que, en cierta medida, encierra el verdadero código del lenguaje pictural.

Sin duda, hemos pretendido simplificar, en este caso, el problema lingüístico chino; sin embargo, permitirá comprender, así lo deseo, las diferencias substanciales en el posible modo de discurrir entre estas dos formas, de

18. Ch. S. Peirce, *Obra lógico-semiótica*, cit., p. 83.
19. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 146.

tal modo que el lector pueda hacerse una idea en cuanto a la expresión visual del lenguaje chino. Oír, en chino, sería, de alguna manera, «ver» el sonido. Esta función la podríamos encontrar en el desarrollo de la retórica, que funciona igualmente por tropos o imágenes. Ésta es la razón por la que los chinos no han tenido que desarrollar una gramática y una retórica específicas, puesto que ambas ya están contenidas en la percepción del pictograma (sinograma, ideograma y fonograma): «Cuando se propagaron las imágenes escritas, se abandonaron las cuerdas anudadas; cuando se aclararon las huellas de las aves, se crearon los caracteres como cuerpo y apariencia del habla, como morada de las formas literarias [...]. A lo largo del tiempo los caracteres fluyen cambiantes dificultando la transmisión de los textos. Su música y su pintura son brillantes y sutiles, y los colores de la tinta vuelan cautivadores...»[20].

La sofística

En este mundo chino apasionante, y transcurrido un tiempo histórico largo, sólo permanecerán vivas tres corrientes: por supuesto, en lo que se refiere al «pensamiento original», fuente del «pensamiento confuciano» y del «pensamiento taoísta». Los demás pensamientos desaparecerán de la escena dinámica de la historia; sin embargo, tanto el moísmo como el legismo influirán determinantemente, no obstante, de forma indirecta, en la estructura cultural del mundo chino. Este «pensa-

20. Liu Xie, *El corazón de la literatura y el cincelado de dragones*, Comares, Granada, 1995, pp. 466-521, 258, 264.

miento original» se va nutriendo de las sustancias de la historia, de conceptos abstractos que sirven igualmente para todas las demás ideas, incluidas las sociales y las individuales.

Entre todas aquellas escuelas de pensamiento destaca la Escuela de los Nombres. Los pocos documentos que quedan de esta corriente nos han llegado a través de diversos autores y sobre todo del famoso taoísta Zhuang Zi (369-286 a.n.e.) o del confucianista Xun Zi (298-238 a.n.e.). Los pensadores de la Escuela de los Nombres eran llamados polemistas, disputadores (*Bianzhi*), dialécticos o lógicos.

Entre la sofística occidental y china, no cabe duda, existen diferencias, aunque también destacan parecidos notables. Ambos se ocupan de la lógica del lenguaje, polemizan, y todos ellos parten del principio de la relatividad de las cosas, si bien muchos la usan y teorizan de diferentes modos.

Si nos fijamos en los pensadores griegos más famosos, Protágoras (siglo v a.n.e.) y Gorgias (487-380 a.n.e.), hemos de resaltar el carácter erístico de ambos, aunque cada uno de ellos desarrollaría principios distintos. Está claro que para ambos la relatividad de una tesis y su contrario es un hecho, por lo que ambas posibilidades, a favor o en contra, son defendibles, dependiendo de la manera de discurrir. Así se expresa Protágoras: «Sobre cualquier tema se puede mantener con igual valor dos tesis contrarias en sí»[21]. Y de Gorgias podemos recoger las palabras siguientes: «Una primera solución, muy en boga en tiempos pasados [...], consi-

21. Protágoras y Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, Orbis, Barcelona, 1980, p. 22.

dera el tratado "sobre el no ser o sobre la naturaleza" como un juego oratorio en el que Gorgias habría querido demostrar que su habilidad en el decir era capaz de hacer verosímiles las tesis en apariencia más absurdas. No habría que buscar en el sofista una seria intención de carácter nihilista. No habría en sus palabras ninguna afirmación nueva e interesante. Únicamente se trataría de una manifestación más de la conocida tesis sofística de que la habilidad en el hablar podía transformar la peor tesis en la mejor (*ton étto lógon kreítto poieín*)[22].

Sin embargo, ambos se diferencian en el hecho de que para Protágoras el hombre es la «medida de las cosas», muy cercano al concepto chino tradicional, mientras que en Gorgias existe un cierto carácter nihilista[23]. Quizás esta postura de Gorgias esté en consonancia con algunos pensamientos budistas y taoístas. Aunque el concepto «nada» en el pensamiento chino es una idea dinámica de creación desde el punto de vista de los taoístas, y un objetivo para los budistas en su carácter lógico de la negación de todas las cosas.

Según Gorgias, el discurso es la ciencia de la persuasión, y una tesis mala puede transformarse en una tesis buena, dependiendo de la habilidad del orador. Sin embargo, para Protágoras la verdad o la mentira dependen del punto de vista del que se parte. Está claro que la sociedad es la que crea las referencias que la determinan, por lo tanto, basta con cambiar estos códigos para que lo que se creía bueno se torne en malo y lo que era malo en bueno. En este último caso obtendríamos una

22. *Ibid.*, p. 112.

23. «Nada existe, si algo existiera sería incognoscible, y si algo existiera y fuera cognoscible, sería incomunicable» (*Ibid.*, p. 112)

cierta similitud con los conceptos binómicos *Yin-Yang*, si nos atenemos a que todo *Yin* se transforma en *Yang* dentro de un proceso dado; es decir, que todo proceso que se lleve a su extremo ineludiblemente se transformará en su contrario. Por lo tanto, desde un punto de vista chino es el proceso el que determina la verdad y no la referencia. No cabe duda de que para Confucio la verdad es el rito, así como para los legistas lo sería la ley; sin embargo, es el proceso de aplicación del rito o de la ley lo que determinarían lo falso y lo erróneo. Además, es cierto que para el confucianismo el rito debe de ser, ante todo, inamovible, con la conciencia certera de que el tiempo lo irá modificando paulatinamente. Para los legistas la ley tiene como cualidad su adaptación constante a los cambios sociales y políticos a través de la historia, lo que irá modificando las referencias mismas, por ende, los procesos de verdad y mentira. Tanto para Protágoras como para los pensadores chinos el mundo es un universo dinámico, es decir, que la verdades se transforman igualmente con el paso del tiempo.

Protágoras fue perseguido y exiliado por agnóstico, ya que consideraba que no se podía saber de la existencia de los dioses. En los pensadores chinos existe una idea parecida. Confucio dice: «Jì Lù preguntó si se debía servir a los espíritus», y Confucio le respondió: «Si no podemos servir a los hombres, ¿cómo vamos a servir a los espíritus?». Jì Lù dijo entonces: «¿Qué me diréis, pues, de la muerte?». Confucio le contestó: «Si no conocemos la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte?»[24].

Los chinos nunca confundieron religión y poder. La

24. Confucio y Mencio, *Los cuatro libros*, cit., p. 73.

estructura imperial nunca representó o afianzó una religión, era, en definitiva, un gobierno civil. No obstante, la ciudadanía convivía perfectamente con las religiones, las sectas y las múltiples supersticiones.

Dejemos hablar a Protágoras: «La mayor parte de los hombres piensan diferentemente los unos de los otros; y los que no participan de nuestras opiniones los consideramos que están en el error»[25], y a Zhuang Zi: «Esto no es culpa mía, la culpa es del otro. Acéptase lo que está de acuerdo con la propia opinión, y lo que no está de acuerdo se rechaza; estímase verdadero lo que es conforme a la propia opinión, y lo que no lo es se tiene por falso»[26].

Las ideas y las opiniones cambian en el transcurso de la vida, nada permanece en su sitio, todo está en movimiento, y lo que era verdad en un momento dado, ya no lo es en otro. Zhuang Zi dijo a Hui Zi: «Confucio, a sus sesenta años, había mudado de opinión sesenta veces. Siempre acababa por estimar falso lo que al principio tenía por verdadero. No podía afirmar que lo que ahora tenía por verdadero no fuera lo que tenía por falso a sus cincuenta y nueve años»[27].

Siempre se ha considerado que la sofística era una forma de confundir a los demás, de hacer verdadero lo que no es, sin embargo para Protágoras la sofística es enseñanza para hacer a los hombres buenos ciudadanos, es el conocimiento de la virtud. No cabe duda de que los principios que propugnaban los sofistas chinos eran idénticos. Todos ellos consagraron la relatividad del

25. Protágoras y Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, cit., p. 179.
26. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 279.
27. *Ibid.*, p. 280.

mundo, y es lo que enseñaron; en definitiva, no hay verdades absolutas. Los sofistas chinos estaban en contra de las distinciones de clases y de los rituales, a favor del amor universal, en contra de cualquier agresión y eran antimilitaristas. Sus ideas abstractas influyeron en todos los pensadores de una forma explícita o no.

La rectificación de los nombres (zhengming)

En un mundo tan conflictivo como en la época de Primavera y Otoño, las palabras también se convierten en conflictivas, no correspondiéndose éstas con la realidad. Si el mundo está cambiando muy rápidamente, ocurre lo mismo con las palabras, que deben adaptarse a estas transformaciones. Las palabras son un tema de polémica, pero todos los pensadores coinciden en no confiar de forma absoluta en su utilización, que a menudo no se corresponde con la realidad: «Antes, escuchaba las palabras de alguien y daba crédito a sus acciones. Ahora, cuando escucho las palabras de alguien, también observo su actuación. Yú es el que me ha hecho cambiar»[28].

Para Confucio, como para todos los chinos de la antigüedad, el mundo está jerarquizado, y las palabras deben corresponder a esa estructura piramidal, lo que equivale a que a cada ser humano le toca la función que le corresponde a su posición y las palabras afines a su condición social: «El duque Qîng de Qí preguntó a Confucio en qué consistía el buen gobierno. Confucio respondió: "En que el soberano sea soberano, el ministro, ministro, el padre, padre, y el hijo, hijo». El duque

28. Confucio y Mencio, *Los cuatro libros*, cit., p. 29.

dijo: "¡Magnífico! Si el soberano no es soberano ni el ministro es ministro, ni el padre es padre, ni el hijo es hijo, aunque tuviera rentas, no podría recogerlas para alimentarme"»[29].

Puesto que cada palabra corresponde igualmente a la función que uno desempeña, es necesario una «rectificación de los nombres» si éstos no equivalen a la realidad social en la que cada uno se desenvuelve: «Zîlù dijo: "El soberano de Wèi ha estado esperándoos, Maestro, para que ordenarais el gobierno, ¿qué es lo primero que habrá que hacer?". Confucio respondió: «Lo que hace falta es rectificar los nombres". Zîlù dijo: "¿De veras? Maestro, ¿no estáis, tal vez, perdiéndoos un poco? ¿Cuál es la razón de semejante rectificación?". Confucio dijo: "¡Qué burdo eres! El hombre superior es cauto con lo que no sabe. Si los nombres no son correctos, las palabras no se ajustarán a lo que representan y si las palabras no se ajustan a lo que representan, los asuntos no se realizarán. Si los asuntos no se terminan, no prosperarán ni los ritos ni la música, si la música y los ritos no se desarrollan, no se aplicarán con justicia penas y castigos, y si no se aplican penas y castigos con justicia, el pueblo no sabrá cómo obrar. En consecuencia, el hombre superior precisa que los nombres se acomoden a los significados y que los significados se ajusten a los hechos. En las palabras del hombre superior no debe haber nada impropio"»[30].

Para Confucio las palabras son elementos de cohesión social, puesto que se corresponden a los ritos que son, en definitiva, la ley suprema de las relaciones hu-

29. *Ibid.*, p. 82.
30. *Ibid.*, pp. 87-88.

manas en las que el hombre se armoniza con la sociedad y con el universo. El hombre superior debe practicar la benevolencia hacia el inferior, y éste le debe obediencia. Si nadie está en su sitio, y si nadie actúa según la moral que está determinada por los ritos, entonces el mundo está en caos.

El confuciano Xun Zi profundizaría más en lo que representa la *rectificación de los nombres*. Las palabras sirven para reflejar el universo de tal manera que se pueda distinguir lo que es idéntico de lo que es diferente. Se trata de aclarar la complejidad de la naturaleza, respetarla y actuar conforme al orden establecido por ella. La palabra es, ante todo, un elemento de clasificación, y ésta tiene como objetivo determinar las funciones de cada cosa. En suma, la palabra es un elemento de orden de la sociedad, que es, a su vez, un reflejo del orden cósmico que los «antiguos reyes míticos y sabios Yao y Shun» habían puesto en funcionamiento: «Así, pues, los reyes habían establecido las denominaciones y, una vez fijadas, la realidad era distinta, se seguía la Vía, sus intenciones eran comprendidas en todos sitios, el pueblo era guiado con atención y estaba unificado. Es por lo que, al partir las palabras en cuatro y fabricar arbitrariamente denominaciones para perturbar las denominaciones correctas, han llevado al pueblo a dudar y a mucha gente a vanos torneos oratorios. Digo que se trata de una falta grandísima, que es un crimen tan grande como el de fabricar falsos contratos y falsas pesas y medidas»[31].

En el caso de Protágoras «el problema más interesante es el relativo al carácter convencional o no del lenguaje. En el *Cratilo* de Platón se aborda este problema. En

31. Xun Zi, *Siun Tseu*, cit., p. 260.

dicho diálogo encontramos subrayado el estrecho lazo existente entre la teoría convencionalista del lenguaje, defendida por Protágoras, y la frase del *homo mensura*»[32]. Xun Zi: «Los nombres no son adecuados por sí mismos, sólo tras un acuerdo acaban siendo reflejo de las realidades, y es cuando este acuerdo está definido y la costumbre admitida cuando hablamos de adecuación. Los términos diferentes a los que resultan de tal acuerdo son considerados inadecuado»[33]. Y los demás confucianistas, en general, creen que las palabras se deben a un contrato o un acuerdo establecido. Desde el punto de vista griego, se trata de una convención dada por la sociedad y por cada uno de los seres humanos, dentro del concepto según el cual «el hombre es la medida de todas las cosas». Sin embargo, desde la perspectiva china, la referencia es atribuida a los «antiguos reyes sabios». Esta idea es compartida por todos los demás pensadores chinos.

Para ambos sabios, Protágoras y Xun Zi, la palabra es un elemento arbitrario que depende de su uso. Desde el punto de vista de Xun Zi, no existe nada parecido que una lo nominado y la palabra. Ésta, conforme a los ritos, se transforma en norma que debe aplicarse, y que el uso conformará de forma decisiva. De nuevo, una palabra no es una palabra sino «casi una palabra», ésta es interpretable, ni es totalmente lo que es, ni es lo que no es, se trata de determinar unas reglas léxicas sociales que permitan la comunicación[34].

Para Xun Zi las palabras son elementos útiles, aunque una vez que se haya establecido el contenido, que

32. Protágoras y Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, cit., p. 25.
33. Xun Zi, *Siun Tseu*, cit., p. 262.
34. «Generalmente, lo que los hombres poseen no es exactamente

llevan consigo asimismo su función, es menester no apartarse de lo establecido, lo que se traduce en Tao o Vía. Lo acordado es la referencia; cualquier mal uso de lo que se convierte en norma muta en desgracia dentro de la alternancia *Yin-Yang*. La norma es, pues, el fiel de la balanza, el *justo medio*, término empleado, con interpretaciones distintas, por todos los pensadores chinos. En definitiva, la palabra es su uso mediante la norma establecida.

Para Protágoras y Xun Zi lo verdadero y lo falso dependen de la referencia normativa social que depende, a su vez, del poder establecido. Sin embargo, desde el posicionamiento de Protágoras, el individuo interpreta la realidad en función de su singularidad. Esta capacidad de elección del individuo, del hombre, le permite influir, a través de la lengua y su oratoria, sobre las decisiones establecidas, por lo que un argumento menor se puede transformar en mayor, y el mayor en menor, y «sobre cualquier tema se pueden mantener con igual valor dos tesis contrarias en sí». Desde el punto de vista de Xun Zi no es así, puesto que la referencia es la norma; ésta determinará lo verdadero y lo falso a través de los ritos. Todo aquel que se aleje de este concepto se está distanciando de la verdad, es decir, de la felicidad, por lo tanto del Tao, y entra en el campo de la falsedad, que lo conducirá irremediablemente a su desgracia.

Los ritos, que son al fin y al cabo las normas establecidas por la sociedad dentro de una jerarquía determinada, obligan a todos con el fin de controlar los instintos personales. La sociedad es el lugar de las relaciones

lo que deseaban, así como lo que rechazan no es nunca totalmente lo que aborrecen...» (*Ibid.*, p. 268).

establecidas por una convención determinada por los «antiguos reyes sabios», que son, en definitiva, los mediadores entre el «Cielo» y la «Tierra», los artífices del control de los sentidos para encontrar el equilibrio, «el justo medio». La sociedad compromete al hombre, y todo lo que se oponga se vuelve en contra, se pasa de lo bueno a lo malo, de lo verdadero a lo falso, de la felicidad a la desgracia siguiendo la teoría de alternancia *Yin-Yang*, los deseos personales y egoístas se convierten en esclavitud de los instintos y de las cosas: «Así, queriendo satisfacer nuestros deseos, sólo sufrimos sus instintos; queriendo favorecer la naturaleza, sólo ponemos nuestro cuerpo en peligro; queriendo asegurar nuestra felicidad, violentamos nuestra mente; queriendo cultivar nuestra reputación, nos conducimos de cualquier manera. El hombre que actuara de este modo, aunque tuviera un feudo y recibiera el título de Príncipe, no habría diferencia entre un bandido y él; podría ocupar su sitio en un carro de dignatario y llevar el birrete de ceremonia, no habría diferencia entre un desgraciado tullido y él, puesto que en ello está hacerse esclavo de las cosas»[35].

Por el contrario, para los legistas la palabra no depende del rito, sino de la ley y de su cumplimiento. La ley tiene la virtud de conformarse a las transformaciones sociales. El universo, para ellos, al igual que para los taoístas, está siempre en movimiento. Nada es igual a lo anterior, las realidades mudan continuamente, y todos estos cambios exigen nuevos equilibrios reiterados. Según Han Fei Zi y los demás legistas las leyes también tendrán que modificarse en función de estas nuevas rea-

35. *Ibid.*, pp. 268-269.

lidades que se van produciendo en la sociedad. Si eso es así, lo mismo acontecerá con las palabras y sus usos. Ahora bien, cada individuo es responsable de aquello que dice y del uso de las palabras que interpreta, por lo que todo discurso deberá conformarse a las hechos y, en último término, a las consecuencias que pudieran producirse. En suma, hablar es arriesgarse a ser juzgado: «Dice este su Servidor: que insensatos son los que hablan sin saber y desleales son los que callan sabiendo. Por eso, y aun constándome que todo ministro hallado desleal en sus acciones e insensato en sus palabras tiene por castigo la pena capital, me atreveré a decir todo lo que pienso aquí, esperando que Su Majestad se digne juzgar si es apropiado o impropio lo que exponga en mi discurso»[36].

Todo discurso se convierte en un acto peligroso, las palabras deben ser medidas y corresponder a los actos. Por ello el Emperador no debe hablar ni actuar, así como, en cierto modo, lo establecen los taoístas, sino observar y, como juez supremo, dictaminar los premios y los castigos que se deben otorgar en función de las realidades o hechos en consonancia con las palabras pronunciadas: «Según esto, dejarían a sus ministros hablar y obrar, y comprobarían después si cumplen lo que dijeron, si sus palabras concuerdan con sus obras, mas sin intervenir en nada sino dejando que los hechos, por sí solos, mostrasen su verdad. Por eso digo: que ni muestren sus deseos, o los ministros fingirán los suyos en concordancia, ni muestren sus intenciones, o los ministros simularán las suyas en consecuencia. Y digo también: que no muestren ni lo que aprueban ni lo que re-

36. Han Fei Zi, *El arte de la política*, cit., p. 5.

prueban, o sus ministros aparentarán ser lo que no son, y que no muestren ni de qué tienen ideas preconcebidas ni qué conocen bien, o sus ministros les tratarán con reserva»[37].

Los legistas creen que las palabras son objetos manipulables en boca de los individuos en sus discursos; por ello, los hechos son los que determinan, al fin y al cabo, el cumplimiento de lo dicho. En esto quizás Han Fei Zi esté de acuerdo con Protágoras en la idea de que el «hombre es la medida de las cosas» y único responsable de lo que dice. Sin embargo, Han Fei Zi y los demás legistas se opondrían al hecho de que «sobre cualquier tema se pueden mantener con igual valor dos tesis contrarias en sí», puesto que los hechos determinan lo verdadero y lo falso. No pueden existir dos valores iguales, ya que sería crear una perturbación en el discurso de tal modo que lo verdadero y lo falso estarían en un mismo plano. Lo verdadero y lo falso, no cabe duda, como piensan Protágoras, los confucianos y los legistas, dependen de la referencia social que los determina. Si bien los hechos, para los legistas, son los que determinan la barra de medir de lo verdadero y lo falso. En esto los legistas opinan del mismo modo que los moístas: «Los individuos de este tipo fueron llamados *xia* o *youxia*, términos que pueden ser traducidos como "caballero andante". Respecto a esos caballeros andantes, el *Shiji* dice: "Sus palabras siempre eran sinceras y confiables, y sus acciones siempre rápidas y decisivas. Ellos siempre cumplían lo que prometían y, sin hacer caso de sus personas, se lanzaban a los peligros que amenazaban a otros" (capítulo CXXIV). Tal fue su éti-

37. *Ibid.*, pp. 9-10.

ca profesional. Una gran parte de la enseñanza de Mo Zi fue una extensión de esta ética»[38].

Para Mo Zi las palabras están muy unidas al carácter social del Estado y de su funcionamiento. Una sociedad sólo puede vivir en paz y en armonía si sus ciudadanos son altruistas y ejercen el «amor universal». Al igual que los legistas y Xun Zi, los moístas creen que los hombres son malos por ser individualistas y egoístas, y sólo la socialización y el trabajo austero pueden convertirlos en seres virtuosos. Este egoísmo es un producto que se remonta a la historia de un pasado lejano cuando el hombre no era un ser social, cuando no existía aún el Estado, por lo que había tantos discursos como individuos. Las palabras eran interpretadas de numerosas formas, sin referencias algunas, y este fenómeno producía violencia de uno contra otro: «Dice Mo Ti: En los tiempos primitivos, cuando comenzó a haber hombres y aún no existían gobierno ni tribunales de justicia, las palabras de unos tenían significación diversa de las de otros. Cada uno tenía su idea; dos tenían dos ideas; diez, diez ideas. Tantas ideas como número de hombres. Cada uno tenía por verdadera su idea y por falsas las ideas de los demás. Mutuamente se condenaban. Dentro de cada familia había reyertas y odios entre padres e hijos y se dispersaban por no poder convivir en unión y paz...»[39].

Las palabras, que son reflejos de la sociedad, deben de pertenecer a la estructura jerarquizada que proponen los moístas. El individuo debe desaparecer frente a la sociedad, según la ética del amor entre los seres humanos, la austeridad y el bien común. Por supues-

38. Mo Ti, *Política del amor universal*, cit., p. 73.
39. *Ibid.*, p. 41.

to, se trata de una estructura social fundamentalmente jerarquizada y de obediencia. El Emperador es el intermediario entre el Cielo y la Tierra, y su poder le es legado por un Dios (el Cielo) y por los espíritus que apoyan a los buenos y castigan a los malos. Los superiores debían actuar con bondad hacia los inferiores, por lo que debían, igualmente, ser elegidos de entre los mejores, y los inferiores debían, a su vez, una obediencia total a sus superiores, que eran elegidos según los criterios de cualidad. El Emperador, con el poder regulador de los premios y castigos, y su sabiduría en la elección de los cargos, podía actuar justamente. A cada uno de los elegidos le correspondería, por supuesto, una función determinada, y la palabra del superior se convertiría en la única referencia a la que todos deberían obediencia: «Jefe de una barriada será elegido el hombre más virtuoso y caritativo del barrio. Este jefe promulgará a la población de su barrio su programa político. Dirá: Lo mismo lo bueno que lo malo, de que se tenga justicia, se debe, sin falta, informar al jefe del cantón. Lo que el jefe del cantón juzgare bueno, todos deberán tenerlo por bueno. Lo que el jefe del cantón juzgare malo, todos deben tenerlo por malo. Para desterrar toda palabra o doctrina mala, es menester aprender las buenas del jefe de cantón. Para desarraigar toda acción mala, hay que aprender las buenas del jefe del cantón...»[40].

Las palabras, pues, están sujetas a un contrato político que condiciona a todos los ciudadanos de una determinada sociedad. Mo Zi se opone a toda guerra, por lo que mantiene una política de defensa frente a toda acción violenta. Igualmente, piensa que «quien cri-

40. *Ibid.*, p. 43.

tica a otros debe tener algo para sustituir lo que critica...». Para entender y discriminar lo bueno de lo malo, y así conocer el mundo y favorecer lo bueno y el amor del que predica, es fundamental seguir una lógica precisa que propugnaba una dialéctica que se desarrollaría posteriormente a través de sus seguidores en lo que se denomina «canon moísta». Podríamos decir, igualmente, que las palabras estarían sujetas a estos criterios dialécticos: «Entonces Mo Zi usa sus "pruebas de criterio" para determinar la corrección o incorrección de estos principios. Según él, cada principio debe ser examinado con tres pruebas, a saber: "Su base, su verificabilidad y su aplicabilidad". Un principio justo y correcto "debe estar basado en la Voluntad del Cielo y de los espíritus, y en los hechos de los antiguos reyes-sabios". Luego, "será verificado por los sentidos del oído y de la vista de la gente común". Y finalmente, "debe ser aplicado adoptándolo en el gobierno y observando si es beneficioso para el país y el pueblo" (Mo Zi, capítulo XXXV). De estas tres pruebas, la última es la más importante. El que algo sea "beneficioso para el país y el pueblo" es el criterio por el que Mo Zi juzga todos los valores»[41].

Sin embargo, estos principios lógicos moístas podrían ser calificados de sofistas, puesto que bastaría cambiar un término por otro para que cambie la realidad, el «egoísta» por «altruista» y el «malo» por «bueno», el «deseo» y la «ambición» a favor del «amor universal» que Mo Zi siempre predicó. Como dice Vandermeersh: «Toda la doctrina de Mo Zi gira en torno a un puro sofismo, más sorprendente aún cuando el mismo Mo Zi consigue una teoría muy realista del conocimiento.

41. *Ibid.*, p. 78.

Este sofismo, experimentado en los criterios de la lógica moísta misma, es un contrasentido formal; sin embargo origina esta lógica en la génesis del sistema, y no pudo ser sometido a su control. Este sofismo consiste en deducir el interés general partiendo de los intereses particulares, mediante un razonamiento nominalista antes de tiempo»[42].

No cabe duda de que ya en Mo Zi estaría incluida una forma de sofismo que otros pensadores, como Gongsun Long y Hui Shi, profundizarían al sistematizar esta dialéctica en abstracciones discursivas dignas de ser estudiadas: «Mo Zi es, pues, el iniciador de la dialéctica en China. Así nos podemos explicar cómo el moísmo ha dado lugar al nacimiento de una corriente de reflexión epistemológica, conocida por los doxógrafos bajo el nombre de *xingmingxue*, estudio de los nombres y de las formas, en el que la palabra «forma» toma como sentido la realidad en su forma concreta. Más adelante esta corriente se dividirá en tres direcciones: la primera es la del moísmo tardío, caracterizado por el *Canon* de Mo Zi; la segunda pertenece a la sofística china personalizada en Hui Shi y Gongsun Long; la tercera es la del legismo»[43].

La Escuela del Tao tiene una percepción del mundo «a la medida del hombre», la «medida de todas las cosas», como diría Protágoras. Todo depende del individuo y del lugar desde el que se proyectan sus percepciones. El universo es un inmenso tramado de relaciones complejas en las que cada cosa depende de otra, y a la que corresponde un entorno en el que el hombre debe

42. L. Vandermeersch, *La formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 1965, p. 216.

43. *Ibid.*, p. 226.

desenvolverse. Conocer la naturaleza es difícil, y el hombre sabe que poco es lo que puede aprehender de ella, por lo que «saber que hay cosas que no se pueden saber es la cumbre del saber»[44].

Todo en el mundo es relativo, algo que parece grande en una situación es pequeño en otra. Cada elemento tiene su forma y depende de lo que es, posee los recursos que le han sido concedidos por la naturaleza; en suma, cada cosa tiene su propio sentido y conoce el único mundo que le ha tocado sufrir: «Un corto entendimiento no se puede comparar con un gran entendimiento, ni un ser de corta vida con otro de prolongada existencia. ¿Cómo sabemos que es así? Un insecto que nace por la mañana y ya esa misma tarde muere, no sabe lo que es una luna; la cigarra, que no vive más de dos estaciones, ignora lo que es un año; son dos ejemplos de corta vida. Al sur de Chu vive una tortuga prodigiosa para la que quinientos años son una primavera, y quinientos años un otoño; y aun más, que en la remota antigüedad había una gran cedrela para la que ocho mil años era una primavera, y otros tantos un otoño. He ahí dos ejemplos de prolongada existencia. Aún en nuestros días Pengzu goza de gran fama en el mundo por su longevidad, que todos quieren compararse con él. ¿No es gran lástima?»[45].

La naturaleza surge como un gran universo en movimiento. Las cosas nacen, crecen y mueren modificándose continuamente en su proceso de desarrollo, lo que es y el entorno en el que está inmerso. Lo que vale en un momento dado, pierde su valor en otro instante. La

44. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 49.
45. *Ibid.*, p. 36.

relatividad es la madre de todas las ciencias y de todos los conocimientos; en la alternancia del *Yin-Yang* «las cosas aumentan al disminuirlas, disminuyen al aumentarlas», dice Lao Zi[46]. En definitiva, cada cosa está por algo y actúa en el mundo en función de sus condicionamientos y de sus cualidades. Cuando un elemento no se adapta a la posición en la que se encuentra y no procede en sus cambios en función de los cambios del entorno, entonces se produce un desequilibrio que puede conducir al final de su propia historia. Todo lo que se modifica recobra una nueva forma y retoma un nuevo equilibrio, que es la misma esencia del Tao.

Si la percepción del mundo por los taoístas es una imagen dinámica de procesos infinitos en perpetuas transformaciones, no cabe duda de que el concepto que tienen de la palabra sigue la misma lógica relativista: «El Tao nunca ha tenido límites; la palabra nunca ha sido permanente. Por sostener una afirmación, traza asaz de divisiones. Hay derecha, hay izquierda, hay orden, hay justicia, hay distinciones, hay discriminaciones, hay polémicas, hay disputas: son los ocho géneros de manifestación de las divisiones. De lo que está más allá del universo, el sabio no trata, de lo que está dentro del universo, el sabio sí trata, mas no comenta; los hechos de la época Primavera y Otoño y las historias de los antiguos reyes, el sabio los comenta, mas no los discute. Toda distinción encierra indistinción; toda discusión encierra indiscusión. ¿Cómo es esto? El sabio todo lo abraza; los hombres discuten sólo por hacer alarde. Por eso se dice: "el que discute es que no ve"»[47].

46. *El libro del Tao*, cit., p. 11.

El mundo de la palabra, al igual que el universo, no es de fiar. El taoísta es consciente de sus cambios de sentido en los infinitos discursos de los que hace gala el hombre. Para Lao Zi «el que sabe no habla, el que habla no sabe». Está claro, como ya hemos dicho, que hablar conlleva un riesgo: si se dice algo, puede que interprete mal, y uno puede arriesgar hasta la vida, como a menudo ha ocurrido en la historia china. El que habla produce una acción y, ciertamente, una reacción: «Las palabras son como las olas levantadas por el viento. Cuando se transmiten, unas veces procuran ganancia y otras causan pérdida. Las olas se levantan fácilmente, y fácilmente surge el peligro de que la ganancia se vuelva en pérdida. Por eso la cólera no tiene otra causa sino las palabras ingeniosas y las torcidas razones...»[48]. Mientras que el que calla, decimos nosotros, «otorga», se convierte, sin embargo, en los taoístas en conocimiento de la realidad de las cosas, y poder actuar en consecuencia, por lo que hablar ya no es hablar, sino ajustarse a la propia naturaleza: «El que no habla, se hace uno con la naturaleza de las cosas; si ese hacerse uno se mezcla con palabras, ya no es hacerse uno; y si las palabras se añaden a ese hacerse uno, éste deja de serlo. Por eso se dice que es menester hablar sin hablar. El que habla sin hablar, habla toda su vida, aunque parece que nunca habla; no habla en toda su vida, y nunca deja de hablar. Por una parte puede ser, por otro lado no puede ser; por una parte es así, por otro lado no es así. ¿Por qué es así? Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es así porque no es así. ¿Por qué puede ser? Puede ser porque puede ser. ¿Por qué no puede ser?

47. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 49.
48. Lao Zi, *El libro del Tao*, cit., p. 63.

No puede ser porque no puede ser. Todas las cosas por fuerza tienen su "es", y por fuerza todas las cosas tienen su "puede ser". Nada hay que no tenga su "es", ni nada que no tenga su "puede ser". De no existir las palabras espontáneas, que son cosa de todos los días y lo que mejor se conforma a los principios del Cielo, ¿cómo se podría perseverar por largo tiempo? Los millones de seres tienen cada uno su especie, y se van sucediendo unos a otros bajo formas diferentes. Su principio y su fin es como un círculo, del que no nos es dado conocer la razón. Es lo que llaman la Igualdad del Cielo. La Igualdad del Cielo es el principio del Cielo»[49].

Las palabras tienen poder, por ello pueden ser peligrosas, y su uso depende del que las pronuncia; son como municiones que carga el arma del discurso, y pueden ser usadas de diferentes modos, interpretando una cosa en otra, hacia fines no siempre adecuados. Ellas pueden ser bellas o feas dependiendo de los resultados conseguidos: «Si las palabras son bellas, el eco también lo es. Si las palabras son feas, el eco también. Si el cuerpo es largo, la sombra también es larga, y si el cuerpo es corto, también la sombra lo es. Los hombres son ecos; los cuerpos, sombras. De ahí el dicho: "Presta atención a tus palabras y te conocerán bien; pon cuidado en tus actos y te seguirán". Por eso el *sheng ren* (sabio) observa lo que sale para saber lo que entra, examina el pasado para conocer el porvenir. Eso es lo que le proporciona su presciencia característica»[50].

El silencio tiene una fuerza sin límite. Mediante él se observa, se estudia y se comprende, y sólo entonces

49. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 280.
50. Lie Zi, *El libro de la perfecta vacuidad*, cit., p. 155.

se habla con propiedad, que en definitiva es no hablar, semejante a la no acción (*wu wei*): «El duque Bai dijo: "Así que ¿no se puede entender con otro mediante adivinanzas?". Confucio le respondió: "¿Por qué no se va a poder? ¡Sólo se requiere que el otro capte el sentido de las palabras! El que capta el sentido de las palabras no se sirve de la palabra para hablar. Quien quiera coger peces deberá mojarse y quien quiera perseguir animales en el campo deberá correr. No son cosas agradables. Por eso la palabra suprema es el silencio y la suprema acción no actuar. El que lucha movido por un conocimiento superficial, está acabado"»[51].

El universo del hombre es el de la voz que se refleja en las palabras que se pueden manipular en función de un objetivo determinado, por lo que «las palabras verdaderas no son agradables, las palabras agradables no son verdaderas. El saber no es la erudición, el erudito nada sabe. El bien no es lo mucho, lo mucho no es bueno»[52].

En la religión budista las palabras sirven para alcanzar el nirvana, la iluminación, rompiendo el círculo infernal de los nacimientos y muertes. Los budistas no creen en la sociedad, no es su fin, sino el mundo donde están obligados a vivir. Piensan, por supuesto, que el mundo es un universo en perpetuo cambio, mas eso no tiene importancia, sino la meta que se han dado. Ellos no van a cambiar el mundo, sino a instalarse en su propio universo lógico en el que las palabras toman otros significados que puedan conducirles a la comprensión de su verdad y lograr la victoria sobre la vida y la muerte.

51. *Ibid.*, p. 162.
52. Lao Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 63.

El discurso budista es una lógica de la negación. El proceso tiende a la negación de todo lo que surge en la mente. Sólo los *sutras* se convierten en palabras y en acción: «Honrado por todo el mundo, no debe ser tenido por difícil que yo haya llegado a oír un *sutra* como éste, a creerlo, a comprenderlo y a recibirlo y retenerlo. Si en una era futura, en los últimos quinientos años, hay personas que llegan a oír este *sutra*, a creerlo, a comprenderlo y a recibirlo y retenerlo, esas personas serán rarísimas. ¿Por qué? Porque esas personas no tendrán imagen del yo, no tendrán imagen de la persona, no tendrán imagen del ser, no tendrán imagen de una personalidad que vive la vida. ¿Por qué? Porque la imagen del yo no es una característica; la imagen de la persona, la imagen de un ser y la imagen de una personalidad que vive la vida no son unas características. ¿Por qué? Porque, al estar desapegados de todas las imágenes, se les llama budas»[53].

Al negar de forma infinita todo lo que aparece en la mente, hasta la negación del propio yo, los seguidores *chan* (Zen) propugnarían el silencio: «Limítate a dominar una mente vacía, silenciosa, acorde con la talidad, sin ningún sentido de alcanzar nada, sin ningún sentido de ganar ni de perder, sin ningún sentido de esperanza ni de expectativa, sin emoción ni olvido: a esto se le llama apartarse de la talidad como tal»[54].

El budismo, al igual que el taoísmo, propugna el silencio como forma de alcanzar conocimientos; sin embargo los significados utilizados por ambos son diferentes: el uno usa de una estrategia negativa, el segundo lo

53. Hui Neng, *El sutra de Hui Neng. Comentarios de Hui Neng al sutra del diamante*, Edaf, Madrid, 1999, p. 183.
54. *Ibid.*, p. 227.

es para salvar al individuo del riesgo del vivir y poder alcanzar la inmortalidad. No obstante, ambos, a pesar de las críticas de los taoístas, han bebido de la fuente de la Escuela de los Nombres. Es sabido que la sofística budista *madhyamika* ha producido una lógica muy semejante a la de los sofistas chinos.

Gongsun Long

Poco sabemos de la Escuela de los Nombres (*Mingjia*) o sofística china, nombre que se le dio a una corriente dialéctica, al parecer muy poco extendida, aunque, como ya hemos venido diciendo, sus resultados fueron utilizados por todos los maestros posteriores, en particular por el taoísmo, a pesar de su oposición a los argumentos de estos lógicos.

De aquellos «polemistas» (*bianzhe*) sólo conocemos a muy pocos de ellos, como Huan Tan, Den Xi, Gongsun Long y Hui Shi. En el libro del filósofo taoísta Zhuang Zi podemos encontrar algunas referencias sobre estos personajes, aunque los más discutidos y recordados son Gongsun Long y Hui Shi. Este último era muy apreciado por el pensador Zhuang Zi: «De Huan Tuan no se conoce prácticamente nada: Huan Tuan y Gongsun Long se contaron entre el número de los dialécticos. Confundían la mente de los hombres y mudaban su ánimo. Eran capaces de cerrar la boca a los demás, pero no de conquistar sus corazones. Son los límites en que está encerrado el dialéctico»[55].

De Deng Xi, Feng You Lan nos dice que fue un gran abogado, profesión extensible probablemente a los de-

55. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 339.

más sofistas de su época: «Sus escritos, sin embargo, no se han conservado, y el libro que lleva el título de *Dengxizi* no es auténtico. El *Lüshi Chunqiu* dice que cuando el famoso estadista Zi Chan era ministro del reino de Zheng, Deng Xi, quien era nativo de ese reino, fue su principal opositor. Deng Xi solía ayudar al pueblo en sus pleitos. Por su servicios demandaba un saco como remuneración en un caso importante, y un par de calzones en un caso menor. Era tan hábil que lo contrataba mucha gente. Como abogado logró convertir lo justo en erróneo y lo erróneo en justo, hasta que no quedó ningún criterio fijo de corrección e incorrección, de modo que lo que era considerado posible o imposible variaba de día en día»[56].

Feng You Lan añade además que su forma lógica de proceder era la siguiente: «Parece ser que la maña de Deng Xi era interpretar el texto formal de la ley para hacer distintas interpretaciones en cada caso. Así podía él «realizar minuciosos exámenes de puntos insignificantes, en forma de declaraciones complicadas y detalladas que hacían imposible la refutación de sus ideas». De este modo, se dedicaba a interpretar y analizar la letra de una ley, haciendo caso omiso de su espíritu y su conexión con la realidad. En otras palabras, concentraba su atención en los "nombres" y no es las "realidades". Tal fue el espíritu de la Escuela de los Nombres»[57].

El filósofo taoísta Lie Zi se refiere a Deng Xi de este modo: «Deng Xi era muy hábil en el uso de argumentos; sabía elaborar discursos interminables. En la época en que Zi Chan estaba al frente del gobierno, él fue

56. Feng You Lan, *Breve historia de la filosofía china*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Beijing, 1989, pp. 111-112.

57. *Ibid.*, p. 112.

quien redactó el *Zhu xing* (códigos en bambú: leyes) que el estado de Zheng puso en aplicación. Criticó en repetidas ocasiones a Zi Chan, a quien dejó en ridículo. Zi Chan le hizo detener y ejecutar»[58].

Pensar en aquellos tiempos era peligroso, sobre todo cuando un súbdito, aunque fuera abogado, criticaba a un dignatario del estado como fue Zi Chan. Deng Xi, en este asunto, demostró una valentía y un posicionamiento ético muy loable. El final de este pensador fue el de numerosos «librepensadores» chinos, unas veces por envidia, otras por diferencias de criterios, así como por distinciones jerárquicas y fuerza del poder establecido.

En cuanto a Gongsun Long (320-250 a.n.e.), sólo nos quedan seis capítulos de los doce existentes, y que los traductores Yao Ning y Gabriel García-Noblejas han tenido el reto y la amabilidad de ofrecernos en este volumen. Leamos a Zhuang Zi: «Cuando Long era mozo estudió la doctrina de los antiguos soberanos; y ya en su madurez ha alcanzado a comprender la práctica de la benevolencia y de la justicia; ahora es capaz de unir la identidad y la diversidad, y de distinguir "lo duro y lo blanco", de hacer verdadero lo que no es verdadero y posible lo que no es posible; de poner en evidencia los conocimientos de las cien escuelas filosóficas y de dejar sin respuestas las bocas de los dialécticos...»[59].

Lie Zi hace igualmente referencia a Gongsun Long en términos muy duros. En primer lugar, no consideraba que sus argumentos fueran lógicos, sino simples falacias: «Como sois discípulo de Long no podéis dejar de adornar sus puntos débiles. Voy a exponer otros de-

58. Lie Zi, *El libro de la perfecta vacuidad*, cit., p. 129.
59. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 176.

fectos. Long mistificaba al rey de Wei cuando le decía: "Las ideas no están en la mente, el dedo que apunta no alcanza el objeto, los seres corpóreos no tienen fin, la sombra no se desplaza, un cabello puede arrastrar un peso de mil *jun*, un caballo blanco no es un caballo, un ternero huérfano nunca tuvo madre". Absurdos de este tipo, imposible de discutir»[60]. Está claro que para un taoísta, incluso un budista, la mente era un lugar fundamental en la que se encontraban los significados verdaderos. En «el dedo que apunta no alcanza el objeto» estamos ante un concepto totalmente abstracto, más cercano de las teorías actuales sobre semiótica o «ciencia de los signos». Los demás argumentos que no analizaremos aquí son interesantes, y dejo al lector que pueda reflexionar en ello para que intente encontrar sus significados. Es cierto que todos ellos son abstractos y permiten infinitos juegos dialécticos: «Gong zi Mou dijo: "No habéis comprendido el sentido de esas profundas palabras y las tomáis por errores cuando el error está en vos mismo. Ved si no: cuando no hay ideas la mente permanece igual, cuando no hay dedo a todos llega, cuando los seres se acaban es el ser permanente, la sombra que no se desplaza dícese que está cambiando, el cabello que arrastra mil *jun* es porque lo hace juntamente con otros cabellos, el caballo blanco no es caballo, porque hay una separación entre forma y nombre, un ternero huérfano nunca tuvo madre, porque en caso contrario no sería huérfano»[61].

Lie Zi finaliza su crítica a través de Yue Zheng de forma contundente: «"Tenéis explicación para toda esa

60. Lie Zi, *El libro de la perfecta vacuidad*, cit., p. 101.
61. *Ibid.*, p. 101.

algarabía de Gongsun Long. ¡Hasta sus pedos alabaríais!". Gong Zi Mou permaneció largo rato en silencio. Luego se despidió diciendo: "Si no os importa, más tarde volveré a veros para proseguir la discusión"»[62].

Una vez hecha la presentación del autor, intentaremos interpretar y analizar con cierta brevedad los seis capítulos de Gongsun Long.

En el primero de ellos se presentan dos versiones de un mismo encuentro con Kong Chuang, del linaje de Confucio. Ambas parten del mismo hecho: Kong Chuan quiere ser discípulo de Gongsun Long con la condición expresa de que abandone su teoría sobre «un caballo blanco no es caballo», y éste le responde de este modo: «Porque si me pedís que abandone la tesis de donde me viene a mí el renombre, la de que "un caballo blanco no es un caballo", ¿qué tendría yo para enseñaros después? ¿No es, pues, ilógico pedírmelo? Además, cuando uno ruega a otro ser por él aceptado en calidad de discípulo, es porque le reconoce superior en sabiduría y en conocimientos». Está claro que no le toca a Gongsun Long abandonar su propia personalidad, sino que es el discípulo el que debe aprender de él: «¿No es incurrir en otro error de lógica el reprobar mis tesis y rogarme que os acepte como discípulo para aprenderlas?». Para que su tesis sea más creíble, pretende demostrarla según dos propuestas: en la primera versión toma como ejemplo al mismísimo Confucio, quien «admite mi tesis de que "un caballo blanco no es un caballo"», haciendo un paralelo con la repuesta del Maestro al decir que lo que llamamos «una persona» no es lo mismo que «una persona de Chu».

62. *Ibid.*

En su segunda versión escoge la misma estrategia al concluir: «Del mismo modo que el rey de Ji decía a Yin Wen que le agradaban mucho los hombres íntegros sin saber en realidad cómo reconocerlos, vos estáis criticando mi tesis de que "un caballo blanco no es un caballo" sin saber muy bien con qué fundamentar vuestra crítica».

El segundo capítulo trata de la sentencia que le hizo famoso: «un caballo blanco no es un caballo». En este apartado Gongsun Long entra de lleno en el problema: un caballo es algo general, tiene una forma y una imagen; sin embargo, blanco es una cualidad, no tiene forma y representa algo aproximado que sirve para cualquier objeto u forma; igualmente, especifica o singulariza un objeto, y este hecho modifica la condición de caballo; estamos, pues, ante dos realidades o formación de dos palabras distintas, una, en la creación de palabras compuestas, y otra, en palabras simples. Esta reflexión podría extenderse a la constitución no sólo de palabras complejas, sino de frases y textos.

En el capítulo tercero el maestro subraya que «No hay una sola cosa del universo que esté sin señalar, y lo único que se libra de dicho «señalar» es el propio señalar que las diferencia». El término *Zhi* en chino no sólo significa «señalar» o «señalado», sino también «dedo». Como hemos apuntado más arriba, el taoísta Lie Zi, en su crítica a Gongsun Long, le hace decir que «el dedo que apunta no alcanza el objeto». Es cierto, el dedo es el mediador entre el hecho de señalar y lo señalado, y éste no alcanza su objeto porque se trata de una abstracción que permite discriminar las cosas, como ya hemos podido observar en el capítulo anterior.

Al leer este capítulo me ha venido a la memoria todo el desarrollo actual de la semiótica moderna desde

Charles S. Peirce (1839-1914), quien coincidiendo, a través del tiempo, con Gongsun Long, observa lo siguiente: «A partir de la proposición de que todo pensamiento es un signo, se desprende que todo pensamiento debe dirigirse hacia algún otro, debe determinar algún otro, pues tal es la esencia de un signo»[63]. No cabe duda de que para el pensador norteamericano no existe nada que no sea «signo», es decir, que *no hay una sola cosa del universo que esté sin señalar*. El interés de este capítulo radica en su formulación semiótica antes de tiempo. Ciertamente, en la época en la que pronuncia sus teorías era difícil que lo comprendieran; sin embargo, hoy nos podemos asombrar sobre el hecho de ya se había propuesto una cierta aproximación al concepto de «signo»: «Pero, en todo caso, ha de saberse bien una cosa: que toda cosa está señalada y que el señalar no requiere ninguna cosa para existir, pues existe en sí mismo». En suma, el señalar permite al pensamiento organizar el mundo que ve, tanto desde un punto de vista concreto, como desde una perspectiva abstracta y sintética. Dejemos hablar de nuevo a Peirce: «Entonces, cuando pensamos, nosotros mismos, tales como somos en ese momento, aparecemos como un signo». Es decir, nosotros mismos somos *algo señalado*. Gongsun Long va más lejos cuando afirma que el «señalar no existe en el mundo, las cosas señaladas sí», es como el ojo que ve todo lo que hay alrededor suyo, salvo a sí mismo. Ver, señalar, pensar, designan abstracciones verbales que no son formas, sino imágenes mentales.

En el capítulo cuarto se profundiza en la capacidad discriminadora del hombre. Este capítulo quizás sea más

63. Ch. S. Peirce, *Obra lógico-semiótica*, cit., p. 53.

difícil de entender para el lector que no posea un conocimiento suficiente del fondo cultural chino. Hay una referencia explícita en la teoría relativa al concepto definido en las «Cinco Esencias»; en este caso, en cuanto que se refiere a los colores, que son símbolos que representan jerarquías humanas de poder, como lo es el amarillo, que simboliza al Emperador. Los demás colores coinciden con orientes y otras realidades discriminadas o «señaladas» en el universo representado en las raíces culturales y en la cosmología de la China antigua.

El quinto capítulo hace referencia a «dura piedra blanca», que son dos elementos y no tres, puesto que piedra es la forma, la realidad, y «dura y blanca» son sus cualidades. En definitiva, una piedra puede ser blanca, y una piedra puede ser dura; son, pues, dos proposiciones. El tacto y la visión son dos sentidos que toman referencia con relación a la mente, «espíritu» que determina, separa y produce la singularidad: «Además, el blanco es alcanzable gracias a los ojos y a la luz; pero la luz no ve, luego ni el ojo ni la luz pueden ver independientemente; pero sí el espíritu: es el espíritu quien puede ver independientemente. Por lo tanto, sin el espíritu, la visión se separaría. Y otro tanto ocurre con la mano: no es la mano la que percibe la dureza, sino la mano a través del tacto, así que son ambos, tacto y mano, los que adquieren o no adquieren el conocimiento de lo duro. Y otro tanto ocurre con el espíritu: que a veces adquiere ciertos conocimientos pero a veces no. ¡Así es el espíritu!».

En cuanto al último capítulo, el sexto, concluye con lo que es más importante: la relación entre palabras y realidades. Las palabras deben rectificarse cuando ya no tienen correspondencia con las nuevas realidades: «Por rectificar entendemos recolocar las realidades, esto es,

rellenarlas de sus contenidos apropiados. Y rellenarlas de sus contenidos apropiados pasa por rectificar la palabra con que nos referimos a todos esos contenidos, pasa por rectificar la palabra con que nos referimos a tal realidad». En este apartado se mantiene el concepto tradicional acerca de la dinámica del mundo, compartido, sobre todo, por legistas y taoístas. Para los confucianistas la rectificación de los nombres debería darse en sentido contrario, es decir, en el sentido de que las palabras están mal utilizadas y deben adaptarse a sus significados originales con el fin de volver al equilibrio y armonía de los santos reyes antiguos a través de los ritos. Para Gongsun Long y los pensadores chinos, que ven el universo como un cosmos formados de microcosmos en continuo cambio, se trata de adaptar las palabras a nuevos contenidos que reflejen las realidades y mantengan el equilibrio y la armonía siguiendo las múltiples transformaciones de la naturaleza misma.

Hui Shi

Hui Shi era gran amigo y admirado de Zhuang Zi. Lo consideraba un gran erudito, un maestro de la lógica, un hombre de gran sensibilidad. A menudo, éste se refiere a él con cierta admiración: «Hui Shi era entendido en muchas artes. Sus libros llenaban cinco carretas. Su doctrina no era homogénea; y sus razones, no siempre de acuerdo con ella»[64]. He aquí una muestra interesante de las conversaciones que mantenían ambos:

«Paseaban Zhuang Zi y Hui Zi por el puente sobre el río Hao. Dijo Zhuang Zi:

64. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, cit., p. 338.

»—¡Qué contentos y despreocupados nadan esos peces plateados! ¡Ahí se ve la dicha de ser pez!

»—Vos no sois pez —dijo Hui Zi—; ¿cómo podéis saber que los peces son dichosos?

»—Vos no sois yo —replicó Zhuang Zi—; ¿cómo podéis saber que no sé que los peces son dichosos?

»—Yo no soy vos —dijo Hui Zi—, por lo que ciertamente no os conozco. Mas también es cierto que vos no sois pez, y que por ello no sabéis si los peces son dichosos. Esto es cosa averiguada.

»—Volvamos, os ruego —dijo Zhuang Zi—, al origen de la cuestión. Habéis dicho: "¿Cómo podéis saber que los peces son dichosos?". Con estas palabras habéis significado que ya sabíais que yo lo sabía, y por eso me lo habéis preguntado. Pues bien, lo he sabido al pasar sobre el río Hao»[65].

En suma, el maestro taoísta reflejaba su felicidad a través de los peces, y no es que supiera cómo era la dicha de los peces. La actuación de Hui Zi pone a prueba la realidad de los hechos y restablece las relaciones entre los peces que están viendo y la situación «anímica» de ambos que están disfrutando de un paseo sosegado y enpaz.

Sin embargo, a Zhuang Zi no le gustaba y le desconcertaba que su amigo estuviera siempre polemizando: «Hui Shi no había día que no disputara usando de su ingenio. Fue él, entre los dialécticos, el que más particularmente fabricó desconcertantes paradojas. Así era en términos generales»[66].

Los taoístas sabían que hablar demasiado, como ya hemos relatado más arriba, era, o todavía sigue siendo,

65. *Ibid.*, pp. 178-179.
66. *Ibid.*

peligroso, y sólo conduce a la ignorancia y al riesgo del error. Hui Shi cometía tal imprudencia: «Hui Shi, empero, en sus coloquios, teníase por el más sabio. Decía: "¡Cuán grandes son el Cielo y la Tierra!". Hui Shi tenía un corazón grande, mas el arte faltó. Un meridional llamado Huang Liao, hombre poco común, le preguntó por qué el Cielo no se derrumba y la Tierra no se hunde, y el porqué de los vientos y las lluvias, de los rayos y los truenos. A todo ello respondió Hui Shi sin dar señal alguna de modestia y sin cuidarse de reflexionar. Habló de todos los seres, y habló y habló sin parar, y tanto que nunca acababa. Y como aún parecía poco, añadía razones fantásticas y extravagantes. Tomaba por real lo que es contrario a la razón humana, y buscaba la fama confundiendo a sus oponentes. Por eso nunca convenía con los demás. En virtud, débil; y fuerte en lo tocante a las cosas. Siguió un angosto camino. Desde el punto de vista del Tao del Cielo y de la Tierra, el talento de Hui Shi fue como el vano esfuerzo de un mosquito o de un tábano. ¿De qué utilidad fue para los seres? De haber sabido usar de su arte para llegar a la plenitud, puede; y así hubiese considerado asaz de valiosas las palabras y hubiese estado muy cerca del Tao. Pero Hui Shi no podía contentarse con esto. Se dispersó en las cosas, incansable, y al final ganó gran fama de hábil dialéctico. ¡Qué pena! Hui Shi dilapidó su talento y nada obtuvo; corrió tras las cosas sin saber retornar. Fue querer ahogar el eco gritando, querer correr más de prisa que la propia sombra. ¡Lástima!»[67].

Zhuang Zi propone las diez paradojas de Hui Shi, ante las cuales se encuentra desconcertado. En la primera tenemos dos conceptos resumidos en la «gran y mínima unidad» en los que fundamenta la relatividad de las cosas, de las que no hay más allá de lo «más grande», y no hay más pequeño de lo «mínimo»; argumentos parecidos al concepto de «átomo» que definieron los antiguos pensadores griegos. Al hablar del concepto de unidad, en la que todo depende de todo, el pensador chino da gracias a la naturaleza a la que pertenecemos, y en su décima paradoja sentencia con estas palabras extraordinarias, y muy cercanas a los ecos de nuestra época: «Querer bien a todo, porque todo lo que existe forma una unidad».

Nos queda referirnos a las «paradojas anónimas» que Zhuang Zi recoge igualmente. Aunque el Maestro taoísta condena esa forma de pensar, los dialécticos no dejan indiferente, sino muy al contrario. Quizás, el lector pueda disfrutar con ellas; son como adivinanzas. Para aquellos que quieran averiguar algunas de ellas, o recoger pistas para juegos dialécticos, les propongo que lean el libro de Zhuang Zi[68]. Espero que puedan disfrutar de una lógica desconcertante y llena de posibilidades dialécticas, precursora de surrealistas, dadaístas, o sencillamente de hombres amantes de la vida y de la palabra. En tiempos difíciles descubrieron las palabras y las realidades.

Dejemos nuestra mente volar

El viaje acaba, y nos queda ese regusto de hombres llenos de imágenes e ideas, de incomprensiones y de mundos que nos quedan por descubrir. Ciertamente, las culturas no son antagónicas, sino complementarias.

67. *Ibid.*, p. 340.

68. *Ibid.*, especialmente p. 339.

Estudiar otras culturas nos permite comprender mejor la nuestra, entender mejor nuestros propios límites, y aumentamos nuestra comprensión del universo y de los hombres, nos familiarizamos con nuevos conceptos y reinterpretamos nuestro propio espacio.

A lo lejos, cerca del río Amarillo, nació una aventura humana que cruzó el espacio y el tiempo para darnos sus experiencias y sus puntos de vistas. Nuestra cultura mediterránea y occidental se está enriqueciendo de aquellos pensamientos prácticos, sintéticos y abstractos. Gongsun Long y Hui Shi conciben un mundo unitario, sin fronteras ni límites, sin guerras y sin violencias, sin graduaciones ni jerarquía, un mundo hecho de relativismo. Escuchemos sus palabras y, como en un gran *puzzle*, vayamos juntando todas las piezas del juego.

Poco he podido decir, muchos datos faltan, mas agradezco el esfuerzo de nuestros traductores españoles que tan buena labor hacen en el silencio de la escritura. Podríamos citar, sobre todo, a Gabriel García-Noblejas y Yao Ning, que no paran en entregarnos documentos culturales chinos escritos en español —el *Shanhai Jing*, el *Soushenji* o el *Han Fei Zi*...—, que nos acercan a una cultura tan amplia como el mundo chino. Nos permiten salir de la ignorancia, sometidos a nuestro *ego* occidental, que ya no es nuestro, sino de todos, convirtiéndose, con las aportaciones de los demás, en «cultura universal». No se trata de sumar o de restar culturas, sino de hacerlas nuestras en una, plural, reinterpretarlas y construir nuevos mundos, y dejar nuestra mente volar, sin límites ni barreras ni fronteras: «En el mar septentrional hay un pez cuyo nombre es Kun. Es enorme, pues mide no se sabe cuántos miles de *li*. Múdase en pájaro, y entonces su nombre es Peng. También las espaldas de

éste miden no se sabe cuántos miles de *li*. Elévase por los aires sacudiendo con fuerza sus alas, parejas a esos grandes nubarrones que ocultan el cielo. Este pájaro, cuando el mar se agita y arrecia el viento, vuela hasta el mar meridional. El mar meridional es un gran lago obra del Cielo»[69].

Sin las palabras estamos perdidos, en esto la Escuela de los Nombres nos trae aire fresco. La cultura y el pensamiento chinos son una gran biblioteca que guardamos en nuestra «cultura universal», y nuestros traductores nos permiten leer aquellos volúmenes almacenados en esa memoria que no pertenece a nadie, sino al universo: «Cierto día, mientras la Roca se quejaba de su suerte, vio venir a lo lejos a dos monjes, uno budista y otro taoísta, de porte imponente y apariencia distinguida. Se le acercaron y allí mismo se sentaron a conversar»[70].

Los pensamientos ofrecidos por la Escuela de los Nombres son de brillante actualidad. Comprendemos mejor la sofística griega, la de toda la vida, damos gracias a Protágoras y Gorgias y a muchos más. La sofística es la esencia de la filosofía y del discurrir: «una cosa es una cosa y su contrario», y además «lo es si no lo es»... Nos ofrece un mundo reflexivo apasionante, dejando al lector realizar su propio juicio. No es creíble que estemos inmersos en «pensamiento único»; por todas partes surgen voces y vuelan las mentes en un cosmos de palabras y realidades: «Hablamos primero de montañas entre nubes, mares de bruma, dioses e ilusiones taoístas; luego, de las glorias y riquezas de los hombres [...]. Al

69. *Ibid.*, p. 35.

70. Cao Xueqin, *Sueño en el pabellón rojo*, Universidad de Granada, 1988, p. 36.

oír su conversación la Roca se turbó con el profundo deseo de conocer ese mundo de los hombres y disfrutar ella también del placer y la felicidad. Sintió lástima de sí misma por su torpeza y, sin poder contener, habló en la lengua del género humano»[71].

71. *Ibid.*, pp. 36-37.

NOTA A ESTA EDICIÓN Y TRADUCCIÓN

El original de la presente traducción es el que da Yang Junguang (1992). Su edición presenta una amplísima gama de interpretaciones, hechas a lo largo de las dinastías, de los textos de Gongsun Long y de Hui Shi. Aparato crítico semejante se halla, pero referido a trabajos de crítica occidental, en el estudio, acompañado de traducción que hizo Ignace Kou Pao-Koh en 1953 y, más recientemente, en los de A. C. Graham (1978, 1989). En general, hemos seguido las enmiendas al texto original de Yang Junguang; cuando no ha sido así, queda dicho a pie de página.

La traducción de algunos de los capítulos del *Libro del maestro Gongsun Long* (*Gongsun Long zi*) es de las más difíciles con que un traductor de chino puede enfrentarse, pero no tanto por la distancia temporal y conceptual que nos separa del libro (veinticinco siglos) como por la extremada ambigüedad semántica inherente al texto y por la casi total falta de unanimidad en las interpretaciones que la crítica ha venido ofreciendo durante siglos de ciertos conceptos clave del mismo. Por poner un solo ejemplo: se ha interpretado el término chino *zhi*,

que es fundamental no sólo en el capítulo 3, en particular, sino también en el pensamiento de Gongsun Long en general, de formas tan divergentes como significando «dedo», «designación», «señalar», «definición», «predicado» y «universal lingüístico». En consecuencia, en la presente traducción hemos intentado mantener la ambigüedad del original aun a riesgo de rozar la ininteligibilidad y siempre en la medida en que las normas discursivas del castellano lo permitían. En ella hemos empleado algunos corchetes para suplir determinadas palabras o expresiones que la escritura del español obliga a utilizar, mas no la del chino del siglo IV a.n.e., y hemos mantenido ese tono dialógico tan propio del original. La ambigüedad de nuestra traducción, pues, es la del texto chino. Éste, por lo demás, es prolijo en juegos de palabras y trucos conceptuales que crean en el lector una sensación de extrañeza e incomprensión.

Las notas que hemos puesto a nuestra versión sólo quieren explicar el sentido del texto, no ampliar conocimientos con respecto a él. Si en algunos casos hemos dado explicaciones más propias de sinólogos ha sido porque eran necesarias para aclarar, ya decimos, el sentido del texto.

La presente traducción está dedicada a Juan José Ciruela en agradecimiento por el tiempo y los esfuerzos que dedicó, en Pekín, a la búsqueda del material necesario para hacer esta traducción, y a Guillermo Lorenzo por habernos ayudado a comprender la filosofía de la Escuela de los Nombres a la luz de la filosofía del lenguaje occidental.

Pensando en aquellos que deseen examinar algunas de las varias interpretaciones y traducciones del *Libro del maestro Gongsun Long* hemos agregado, al final del

volumen, una bibliografía selecta. De todos los títulos que en ella figuran los que hemos encontrado más útiles, claros y profundos han sido los de Hu Shi.

La presente traducción, hecha en la Casa del Traductor de España, se ha beneficiado de una beca del Consejo de Europa en 1999.

Tubinga, julio 2000

YAO NING Y GABRIEL GARCÍA-NOBLEJAS SÁNCHEZ-CENDAL

LIBRO DEL MAESTRO GONGSUN LONG

DIEZ PARADOJAS DE HUI SHI
VEINTE PARADOJAS
DE LA ESCUELA DE LOS NOMBRES

Capítulo 1

NOTAS VARIAS

Gongsun Long fue un erudito en disputas filosóficas[1] del período de los Reinos Combatientes. Entristecido por el caos de que no se llamaran a las cosas por su nombre[2], gracias a su gran inteligencia y a su gran talen-

1. «Erudito en disputas filosóficas» traduce el término chino *bianshi*, concepto que alude a un tipo de filósofo que exponía sus ideas por medio de diálogos y de frases paradójicas, de tesis del tipo «un caballo blanco no es un caballo», a partir de las cuales se entablaban debates, a veces imaginarios, en contra y a favor. Es un término que no alude solamente a los integrantes de la llamada Escuela de los Nombres sino también, como apunta Hu Shi (1919: 177 ss.), a los moístas, y más a la manera dialógica y debatiente de presentar las ideas, cualesquiera que éstas fuesen, que al contenido de dichas ideas.

2. La expresión *llamar a las cosas por su nombre* (*mingshi*) alude a un tema ampliamente debatido en la filosofía china tanto anterior a Gongsun Long como posterior (*vid.* Estudio Preliminar y Makeham, 1994; Graham, 1989; Mu, 1979; Hansen, 1983, y Hu, 1919, entre otros). Lingüísticamente, es una expresión que presupone que hay incorrecciones en el uso de las palabras, incorrecciones que consisten en usar un término para referirse a algo que *no* debería ser referido por tal término, del mismo modo que alguien podría preguntarse: «¿Cómo se puede decir que Gala es un escritor, si no es más que un burócrata de las letras?». Al emisor de esta frase le parece incorrecto usar el término *escritor* (que él preferiría reservar para aquellos que sí considera auténticos escritores) al hablar del hombre llamado Antonio Gala. Es, por tanto, por la definición, por el alcance semántico de las palabras y por sus realidades por lo que se pregunta Gongsun Long. En un ejemplo más afín a la filosofía china alguien podría cuestionarse: «¿Por qué llamamos *mo-*

to enunció ensayos acerca de lo blanco[3]. En dichos diálogos acerca de lo blanco ejemplificaba sus teorías con cosas concretas, y así sostuvo que «un caballo blanco no es un caballo». Al decir que «un caballo blanco no es un caballo» quería decir que la palabra «blanco» servía para referirse sólo al color y la palabra «caballo» servía para referirse sólo a la forma; que cuando se habla del color no se está hablando de la forma y que cuando se habla de la forma tampoco se está hablando del color, y que, en consecuencia, es erróneo creer que nos estemos refiriendo a la forma y al color de una unidad al decir «caballo blanco».

Decía también que si un día buscáramos un caballo blanco en los establos y no lo hubiera, de nada serviría hallar uno negro, pues no se ajustaría al caballo blanco

narca al hombre que ocupa el trono actualmente, cuando los ministros se han hecho con el poder real y son ellos quienes deciden a quién penar y a quién premiar, prerrogativas exclusivas del monarca?»; o bien, «¿por qué llamar *ministros* a esos que no hacen más que maquinar para sacar provecho propio en vez de beneficios para el Estado?». El asunto de *llamar a las cosas por su nombre* plantea la cuestión de la definición de las palabras y las cosas a las que con ellas nos referimos, la de si —y cómo— algunos términos fundamentales en la vida social y política se usaban para nombrar o referirse a hechos, personas y situaciones que no tenían nada que ver con lo que dichos términos *se suponía que significaban*, y la de qué influencia tenía este gran problema en el gobierno del Imperio y en la vida en general. La denuncia de Gongsun Long, pues, consistía en señalar que lo que las palabras significaban se había vuelto algo teórico e irreal, estribaba en mostrar que la relación *palabras-realidades* se había roto de algún modo y que ya no procedía seguir usando determinadas palabras para referirse a unas realidades que habían cambiado (a peor, desde su punto de vista). En suma, que las realidades (*shi*) que definían las palabras (*ming*) no eran lo que figuraba en las definiciones. De ahí el «caos» del que se lamenta Gongsun Long.

3. El texto parece referirse aquí a los dos ensayos en los que se trata el asunto de lo blanco, es decir, «Ensayo sobre los caballos blancos» y «Ensayo sobre lo duro y lo blanco», aunque por el contexto bien podría estar refiriéndose solamente al primero de ellos.

que estábamos buscando. Y que el objeto de nuestra búsqueda no se ajustara al hallado se debería a que el caballo que estaríamos buscando no existe. Y que esto, el no haber hallado uno que se ajustara a dicho caballo blanco, se debería a que el caballo blanco buscado no existe, y que no existe sencillamente porque un caballo blanco no es un caballo. Por medio de estos diálogos procuró corregir el uso de las palabras para referirnos a las cosas y cambiar así el estado del mundo.

En cierta ocasión, Gongsun Long se reunió con Kong Chuang en casa del gran señor de Pingyuan, en el reino de Zhao. Kong Chuang le habló así:

—Desde hace tiempo vengo oyendo hablar de vos y de vuestra intachable rectitud como persona, lo cual me ha movido desde hace mucho a querer entrar como discípulo vuestro. Lo único es que disiento de vuestra tesis de que «un caballo blanco no es un caballo». Si la abandonaseis, os rogaría al instante que me aceptaseis por discípulo.

—Lo que decís —le respondió Gongsun Long— es contradictorio. Porque si me pedís que abandone la tesis de donde me viene a mí el renombre, la de que «un caballo blanco no es un caballo», ¿qué tendría yo para enseñaros después? Además, cuando uno ruega a otro ser por él aceptado en calidad de discípulo, es porque le reconoce superior en sabiduría y en conocimientos. Pero vos me pedís que empiece por rechazar mis ideas para, acto seguido, rogarme que os acepte como discípulo: ¿no es esto otra contradicción? Finalmente, veréis cómo mi tesis «un caballo blanco no es un caballo» está en la línea de Confucio: Ha llegado a mis oídos la siguiente historia: En una ocasión, el rey de Chu fue a cazar al coto im-

perial del lago de Yunmeng. Llevaba un arco *fanruo*[4] y flechas *wanggu*[5]. Tras haber estado flechando cocodrilos y rinocerontes, se le perdió el arco. Su escolta le pidió permiso para ir a buscarlo. «No», dijo el rey, «porque, siendo a mí, al rey de Chu, a quien se le ha perdido un arco, será alguien de Chu quien lo encuentre, así que, ¿para qué ir a buscarlo?». Cuando Confucio se enteró de la anécdota dijo: «Este rey obra con rectitud y bondad, pero nunca será un gran monarca, pues ¿para qué aclarar que ambos, tanto quien había perdido el arco como el que habría de encontrárselo, eran del reino de Chu?».

»En la respuesta de Confucio se ve cómo también él consideraba que lo que llamamos «una persona» no es lo mismo que «una persona de Chu». Y he aquí vuestra tercera contradicción: Haberme pedido que abandone mis ideas de que «un caballo blanco no es un caballo» cuando Confucio también veía que aquello a lo que nos referimos al decir «una persona de Chu» no es lo mismo que «una persona». En suma, que si por una parte seguís las enseñanzas de Confucio, por la otra estáis rechazando lo que Confucio sostiene, y si por una queréis estudiar conmigo, por otra me pedís que abandone mis ideas. ¿Acaso existe un maestro como el que buscáis? No, ni entre mil lo hallaríais.

Esto es lo que le contestó Gongsun Long, quedando Kong Chuan sin saber cómo responderle.

En una ocasión el gran señor de Pingyuan, del reino de Zhao, invitó a Gongsun Long y a Kong Chuang, del

4. Tipo de arco de excelente calidad, según el diccionario enciclopédico *Cihai*, Shanghai cishu, Shanghai, 1994.

5. Nombre de flechas especialmente buenas y costosas, según el mismo diccionario.

linaje de Confucio. Y he aquí lo que ocurrió en aquella entrevista:

—Yo, que vivo en el reino de Lu —dijo Kong Chuang—, os admiro desde hace mucho y desde hace mucho sé de vuestra sabiduría y de vuestro conocimiento insuperables, y desde hace mucho también vengo admirando vuestra rectitud como persona y esperando, por todo ello, que llegase el momento en que pudiera convertirme en vuestro discípulo. Y he aquí que ahora os tengo frente a mí. Solamente disiento con vos acerca de vuestra tesis de que «un caballo blanco no es un caballo». Si tuvierais la bondad de abandonarla, ahora mismo os rogaría que me aceptaseis por discípulo.

—Lo que decís es contradictorio —respondió Gongsun Long—. Porque si me pedís que abandone mi tesis de que «un caballo blanco no es un caballo», me quedaría yo sin nada que enseñar; y ¿no sería una contradicción querer estudiar conmigo no teniendo ya nada yo para enseñaros? Además, también es contradictorio que me admiréis como maestro —esto es, como alguien en quien reconocéis una sabiduría y unos conocimientos superiores a los vuestros— y que queráis enseñarme que debo abandonar mis ideas de que «un caballo blanco no es un caballo»; la contradicción está en querer enseñarme y rogarme que os enseñe a un tiempo: esto es imposible.

»Esto de enseñarme me recuerda lo que pasó entre Yin Wen[6] y el monarca de Ji. En una ocasión, el monarca le preguntó a Yin Wen:

6. Yin Wen (360-280 a.n.e.) fue un filósofo ducho en elocuencia y hábil en diatribas verbales y disputas filosóficas del período de los Reinos Combatientes (475-221 a.n.e.). Aparece exponiendo sus ideas, además de en el presente libro, en el capítulo «El mundo (*Tianxia*)» del *Libro del maestro Zhuang* (*Zhuangzi*) así como en la obra *Shuoyuan*, de Liu Xiang

"—¿Por qué creéis vos que no hay hombres íntegros en mi reino, estimándolos yo tanto como los estimo[7]?

"—¿Podríais explicar a qué tipo de personas llamáis *hombres íntegros*?

Como el monarca no supo qué contestarle, Yin Wen inquirió:

"—Si ahora mismo tuviéramos aquí delante un hombre que sirviera a su monarca con fidelidad, que se ocupara de sus padres con amor filial, que fuera veraz con sus amigos y amable con sus conocidos, es decir, un hombre que tuviera esas cuatro virtudes, ¿le llamaríais *hombre íntegro*?

"—¡Desde luego que sí! —respondió el monarca—, es precisamente a ese tipo de personas a las que llamo *hombres íntegros*.

(77-6 a.n.e.). En el «Tratado de las artes y las letras (*Yiwenzhi*)» de la *Historia de la dinastía Han posterior* (*Houhanshu*), entre otros títulos, aparece el del *Libro del maestro Yin Wen* (*Yin Wen zi*) catalogado en el apartado de la Escuela de los Nombres (*Mingjia*). En tal catálogo consta que el *Libro del maestro Yin Wen* tenía sólo un capítulo. La obra que existe actualmente con el mismo título, sin embargo, consta de dos («El gran Tao, I» y «El gran Tao, II (*dadao shang* y *dadao xia*)» (cf. Bibliografía *Yin Wen zi*) y parece ser una recopilación hecha por autores posteriores al propio Yin Wen. Finalmente, señalemos que existe la opinión de que el capítulo titulado «Baixin» que se halla en el *Libro del maestro Guan* (*Guanzi*) es en realidad obra de Yin Wen.

7. Traducimos *shi* por «hombres íntegros» en razón del contexto en que está y del razonamiento que sigue. Téngase en cuenta, no obstante, que el término *shi* aparece con el sentido de hombre apto para ocupar cargos públicos en la administración en las *Analectas* de Confucio, capítulo «Tai Bo», así como en la obra *Baihutong*, capítulo «Wei», en la cual se lee: «*shi* es un término que se aplica a los funcionarios de la Administración, a los que ocupan cargos públicos» («shi zhi, shi ye, ren shi zhi cheng ye»). Adicionalmente cabe decir que durante los tiempos de Shang, Zhou ocidentales y de Primavera y Otoño, *shi* aludía a los hombres que ocupaban el más bajo rango dentro de la aristocracia. En cualquier caso, las connotaciones de este ideograma combinaban la honradez pública con la moral privada, y es en este sentido en el que aparece en nuestro texto.

"—Y si su señoría hallase a alguien así, ¿le daría sin dudarlo un cargo de ministro? —preguntó Yin Wen.

"—¡Claro que se lo daría, siempre que fuera posible encontrarlo! —respondió suspirando el monarca.

A continuación, aprovechando que el monarca estimaba la valentía, le habló Yin Wen de este modo:

"—Bien, pues si tal hombre formase ya parte de su corte y cierto día fuese vilipendiado, pero no se atreviera a levantarse y limpiar su honor luchando aunque le fuera la vida en ello, ¿le mantendría su majestad de ministro?

"—Ah, es que entonces no se trataría de un hombre íntegro, porque verse vilipendiado y no atreverse a luchar es una vergüenza, y yo nunca tendría de ministro a un hombre sin sentido del honor.

"—Sin embargo —intervino Yin Wen—, aunque su respuesta ante una afrenta deshonrosa no fuera la de ponerse a luchar, seguiría teniendo las cuatro virtudes antes mencionadas. Y, puesto que seguiría teniendo dichas cuatro virtudes, seguiría siendo un hombre íntegro. De lo cual se sigue que su señoría debería tanto hacerle ministro como no hacerle ministro. En suma, ¿le llamaría *hombre íntegro* o no?

Y el monarca de Ji no supo qué responder.

"—Bien —prosiguió Yin Wen—, pensemos ahora en el pueblo y en un monarca que basara su forma de gobernar en castigar tanto a los delincuentes como a los no delincuentes y en premiar tanto a quienes lo merezcan por sus trabajos como a los que no y que, además, se quejase de que el pueblo no se cuida de cumplir sus normas. ¿Tendría razón en quejarse este monarca?

"—No la tendría —respondió el monarca de Ji.

"—Y, sin embargo, es así como he visto que se gobierna en vuestro estado, señoría.

"—Si tuvierais razón en lo que decís y fuera ésa la forma en que estuviera gobernando yo mi estado —contestó el monarca— no me atrevería a culpar al pueblo de no cumplir mis normas. Mas no creo que hayamos llegado a tal extremo. ¿No estáis de acuerdo?

"—Después de haber dicho lo que he dicho, ya no podría no hablar más claramente[8]. Su majestad tiene las leyes de «pena de muerte al asesino y castigo corporal al que hiera a otros». La gente las teme y de ahí que no se atreva a limpiar el honor vilipendiado luchando y arriesgando la vida en ello. Y al mismo tiempo está diciendo su señoría que «es una vergüenza el no levantarse a luchar para limpiar el honor mancillado, aunque nos vaya la vida en ello». ¿No estáis así culpando a quienes no han incurrido en ninguna infracción? Además, al culparles por este motivo les borráis de la lista de los posibles ministros, y al borrarles de la lista de los posibles ministros, al no hacerles ministros, en realidad estáis castigándoles. En conclusión, que se está castigando a quienes no han cometido delito ninguno.

"Además, dado que consideráis vergonzoso no atreverse a luchar para limpiar el honor mancillado, seguramente consideráis también honroso el atreverse a luchar. Y seguramente dais los cargos de ministro a quienes sí osan luchar. Y darles esos cargos no es sino premiarles, no es sino premiar a quienes no lo merecen. Y

8. Para comprender esta respuesta ha de tenerse presente que la situación en que el monarca de Ji acaba de poner al filósofo es bastante delicada. La historia de China está repleta de consejeros que fueron castigados o ajusticiados precisamente por haber disgustado al emperador con las opiniones o consejos que el emperador les pedía. Aconsejar u opinar constituía un riesgo, bien se hiciera cara a cara con el monarca bien por escrito. Un ejemplo clásico es el del gran pensador confuciano Dong Zhongshu (179-104 a.n.e.).

es así como estáis premiando a quienes vuestros oficiales de la Ley deberían estar castigando, y como estáis concitando al pueblo a aquello que prohíben vuestras leyes. Y así, sin saber claramente a quién se ha de premiar y castigar y por qué, ni qué tipo de conducta debe promoverse o prohibirse con las leyes, es casi imposible tener un estado gobernado. Ni un monarca diez veces más hábil que el Emperador Amarillo lo conseguiría.

Y el monarca tampoco supo qué contestarle.

"—Pues bien —acabó Gongsun Long—, del mismo modo que el monarca de Ji decía a Yin Wen que le agradaban mucho los hombres íntegros sin saber en realidad cómo reconocerlos, vos estáis criticando mi tesis de que «un caballo blanco no es un caballo» sin saber muy bien en qué fundamentar vuestra crítica".

Capítulo 2

ENSAYO SOBRE LOS CABALLOS BLANCOS

—¿Se puede decir que un caballo blanco no es un caballo?

—Sí.

—¿Cómo es posible?

—Porque la palabra *caballo* se refiere solamente a la forma del animal y la palabra *blanco* solamente al color. Y como referirse a la forma no es referirse al color, digo que un caballo blanco no es un caballo.

—Pero no se puede decir que en un caballo blanco no hay un caballo. Y ¿cómo sostener entonces, al no poder decirse que en un caballo blanco no hay un caballo, que no es un caballo? Si hay caballos blancos es que hay caballos. ¿Cómo iban a dejar de ser caballos por ser blancos?

—Pues así es. Si fuésemos a buscar un caballo y encontráramos uno negro y otro marrón, cualquiera de los dos se ajustaría al que buscamos. Mas si fuera blanco el caballo que hubiésemos salido a buscar, ni el negro ni el marrón se ajustarían. Si aceptamos que los caballos blancos sí son caballos, entonces un caballo blanco también se habría ajustado a lo que estábamos buscando, y

que se hubiera ajustado significaría que es igual a los otros caballos. Y siendo igual a los otros, es decir, al marrón y al negro, ¿podría decirse que lo es y no lo es? Evidentemente, no podría decirse tal cosa: hay aquí contradicción. Y es que, si por un lado puede decirse que en los caballos marrones y negros hay caballos, y que encajan con el caballo encontrado, por otro no puede decirse que uno blanco encaje con dicho caballo encontrado: sencillamente, porque un caballo blanco no es un caballo. ¡Si está clarísimo!

—Pero si por una parte decís que los caballos con color *no* son caballos y vemos por otra que en el mundo no hay caballos sin color, ¿estáis sosteniendo que no hay caballos en el mundo?

—En absoluto, claro que tienen color los caballos; y de ahí que haya caballos blancos. Mas si no tuviesen color, entonces lo que existiría son los caballos a secas y no habría manera de encontrar algo que se ajustara a lo que entendemos por *caballo blanco*. Por eso digo que los blancos no son caballos en la medida en que, al decir *caballo blanco*, estamos juntando *caballo* con *blanco* —o *blanco* con *caballo*, tanto da—. De ahí que defienda que un caballo blanco no es un caballo[1].

»Y es que si tomamos *caballo* antes de haberlo juntado con *blanco*, lo que tenemos es un caballo —e, igualmente, si tomamos *blanco* antes de unirlo a *caballo*, lo que tenemos es el blanco—. Pero en cuanto los juntamos, lo que tenemos es un compuesto que desde antiguo se ha venido llamando un caballo blanco, con lo cual estamos llamando al compuesto con el nombre de uno de sus elementos. Y como creo que es algo inadmisible, sostengo que un caballo blanco no es un caballo. Además, viendo que consideráis que en «un caballo blanco» hay un caballo, os pregunto: ¿diríais también que en un caballo blanco hay un caballo marrón?

—Por supuesto que no.

—Efectivamente. Y al considerar que no, estáis admitiendo que no es lo mismo un caballo que un caballo marrón; y diferenciar *caballos* de *caballos marrones* indica que los marrones no son caballos. Y si consideráis que los caballos marrones no son caballos, pero a la vez defendéis que los caballos blancos sí lo son, estáis incurriendo en el mayor absurdo discursivo posible al no llamar las cosas por su nombre y, en fin, sosteniendo cosas como que «los pájaros vuelan por dentro de los lagos» o «los féretros no se depositan en los nichos».

»Y es que sólo una vez separada la palabra *blanco* de *caballo blanco* se puede decir que estemos en verdad hablando de un caballo. Mientras no se haya separado *blanco* de *caballo blanco*, no se está hablando de un caballo. Para hablar de un caballo, debe hacerse usando la palabra *caballo* a solas; porque si hablamos de *caballo blanco* jamás estaremos hablando de un caballo. Así sin *blanco*, sí que podemos decir que hay un caballo, mas no cuando decimos que el caballo es un caballo blanco.

»La palabra *blanco*, en abstracto, no determina de antemano qué cosa sea blanca, sino que puede aplicarse a muchas y diversas. Pero cuando está en *caballo blanco*, esa palabra en el discurso sí determina qué es lo blanco, aunque lo que queda dicho como blanco no sea lo

1. En algunas ediciones aparece aquí un cambio de párrafo y de interlocutor. Yang (1992: 291 y 199-206) argumenta, apoyándose en ediciones y comentaristas chinos de pasadas dinastías, que pertenecen a un mismo emisor. El sentido de las palabras, por lo demás, parece estar de acuerdo con esto. De ahí que no se haya dividido aquí.

blanco en abstracto[2]. Por su parte, la palabra *caballo*, si no toma un color específico, encaja tanto con los de color marrón como con los de color negro; pero en la expresión *caballo blanco* sí que hay un color específico, de suerte que ya no sirve para referirse correctamente a los caballos de color marrón o negro, que quedan excluidos, sino solamente para hablar de caballos blancos, que quedan por ella incluidos. Y precisamente porque lo incluido y lo excluido son cosas diferentes digo yo que un caballo blanco no es un caballo.

2. A continuación, Yang (1992: 292) interpola un largo párrafo que dice: «En *caballo* no hay ningún color fijo, de modo que encaja con los de cualquier color. En *caballo blanco*, por contra, se ha fijado a qué caballos nos referimos por medio del color, y al referirnos a unos caballos de determinado color ya no nos estamos refiriendo a los caballos».

Capítulo 3

ENSAYO SOBRE LAS COSAS SEÑALADAS[1]

—No hay una sola cosa que esté sin señalar, y lo único que queda sin señalar es el propio señalar. Sin

1. El término chino *zhi*, que aquí traducimos por *señalar* o *señalado/a*, ha sido objeto de infinidad de interpretaciones, de las cuales hay muy pocas coincidentes. Para las de sinólogos occidentales *vid.* Kou (1953: 78) y para las de chinos a lo largo de las dinastías, Yang (1992: 257). A veces ha quedado sin traducir (Bodde, 1975: 209 ss.). Lingüísticamente, cabe aclarar lo siguiente. *Zhi* significa *dedo* y también *mostrar* o *señalar* con el dedo (*vid. Hanyu dazidian*, vol. III, p. 1873, Sichuan cishu, 1998). De ahí que, entre otros de los significados derivados, existan referencias al acto de designar (*designation* es el término utilizado por Perleberg en su traducción) y al de que, al mostrar algo o al señalarlo, lo estamos *distinguiendo* o *singularizando* por oposición a los no señalados o a los señalados de distinto modo. Por suerte, el verbo español *señalar* significa tanto «llamar la atención hacia una persona o cosa, designándola con la mano o de otro modo» como «poner o estampar señal en una cosa para darla a conocer o distinguirla de otra ...» (DRAE), es decir, el acto de distinguir algo de algo al señalarlo. En suma, el término chino *zhi* actualiza ambos sentidos, y en ambos sentidos ha de leerse el español *señalar*. Las interpretaciones de Fung (1931) y Hu (1919), por lo demás, van en esta dirección. Pueden consultarse otras traducciones: las de Chan (1963); Forke (1902); Kandel (1976); Kou (1953); Mei (1953), Perleberg (1952) y, para una traducción más poética, Quignard (1977), además de los artículos específicos de Cheng/Swain (1970) y Chmielewski (1962). En castellano, tenemos observaciones sobre esta noción, traducida por «nombre», «concepto» y «denotación de la realidad», en Ciruela (1998: 147 ss.).

dicho señalar no podríamos nombrar las cosas del mundo. Y sin poder nombrarlas, ¿acaso podríamos decir que están señaladas? No.

—Mientras que el señalar es algo que no existe en el mundo, las cosas señaladas sí. Y por eso es inaceptable defender que son lo mismo y tomar lo que no existe en el mundo como lo que sí. Y es que si en el mundo no existe este señalar, no podemos decir que las cosas estén señaladas. Y si no podemos decir que las cosas estén señaladas, es que hay indiferenciación. Y si hay indiferenciación, no puede sostenerse que «no hay una sola cosa en el universo que esté sin señalar».

—Decís que «si no existe en el mundo este señalar, no podemos decir que las cosas estén señaladas» y, sin embargo, no hay una sola cosa en el mundo que no esté señalada. Al no haberla, todas están señaladas. Y si todas lo están, es que este señalar no es un no-señalar.

—Pero que en el mundo no exista dicho señalar resulta no del señalar sino de que las cosas tienen ya sus propios nombres. Y si no resulta del señalar pero decir que sí indica que no han sido señaladas y que las cosas están no señaladas pero señaladas. Lo cual es imposible.

—Lo que sucede es que el señalar alcanza a todo lo existente. No puede decirse que sea algo inexistente en el mundo solamente porque no exista en él como las cosas que señala. Y el que no haya in diferenciación significa que todas las cosas están señaladas, que la diferenciación *no* es indiferenciación, que las cosas no están mezcladas y que son diferentes del señalar. Además, si no hubiera en el mundo cosas señaladas, ¿acaso podría decirse que el señalar no existe?; y si en el mundo no hubiera ninguna cosa, ¿acaso podría también decirse que están señaladas? Ahora bien, sí sería posible que

existiera en el mundo dicho señalar mas no cosas señaladas, y entonces bien podría decirse que es porque no hay ese acto del señalar. Pero también podría en el mundo existir el señalar aunque no cosas señaladas, y podría decirse que existe el señalar.

»Mas en verdad toda cosa está señalada y el señalar no requiere ninguna cosa para existir, pues existe en sí mismo.

Capítulo 4

ENSAYO SOBRE LO QUE SE TRANSFORMA Y LO QUE NO

—¿Está uno contenido en dos?

—No.

—¿Y derecha?

—Tampoco.

—¿E izquierda?

—Tampoco.

—¿Y puede decirse que la derecha es dos?

—No.

—¿Y decirse que la izquierda es dos?

—Tampoco.

—¿Y decir que la izquierda y la derecha son dos?

—Eso sí.

—Bien. Y ahora, ¿se podría decir que hay transformaciones que no son transformaciones?

—Sí.

—¿Y que derecha se transforma al unirse con alguna cosa concreta?

—Sí se podría.

—¿Y en qué se transforma?

—Pues en derecha.

—Pero ¿cómo vamos a seguir usando la palabra *de-*

recha si se ha transformado en otra cosa? O, si es que no ha cambiado, ¿por qué hemos dicho que ha cambiado?

—Pues porque en dos no hay ni derecha ni izquierda, pero derecha e izquierda sí dan dos, ¿no? Y porque si juntamos un cordero con un buey no tenemos un caballo, ni si juntamos un buey y un cordero tenemos un pollo.

—¿Qué significa todo eso?

—Pues que como el cordero y el buey son diferentes (en base a que el buey no tiene incisivos delanteros superiores pero el cordero sí), no puede considerarse buey a un cordero ni tampoco cordero a un buey. Y que no porque tengan rasgos comunes (ambos tienen cuernos) es permisible tomar a un cordero por un buey ni a un buey por un cordero. En suma, que pertenecen a especies diferentes.

»Consideremos ahora el caso de un cordero, un buey y un caballo. Desde el punto de vista de si tienen cuernos o no, el cordero y el buey sí los tienen, mientras que el caballo no. Mas desde el punto de vista de si tienen crin o no, el caballo sí la tiene, pero el buey y el cordero no. En consecuencia, no puede decirse que un cordero y un buey den un caballo. No lo dan, luego no ha lugar hablar de caballo. Y es que el cordero no es dos, ni el buey tampoco es dos, —pero el buey y el cordero sí que lo son, y en este caso el cordero y el buey están contenidos en *dos*, quedando excluido el caballo.

»Veámoslo ahora desde el punto de vista del pelo y las plumas. Los bueyes y los corderos tienen pelo, mientras que los gallos tienen plumas. En los gallos las patas cuentan por un elemento, su número de patas (que es dos) cuenta por otro elemento, y estas dos más aquel primer elemento da tres. Paralelamente, puede sostenerse en cuanto a los bueyes y a los corderos que sus patas cuentan por un elemento, que su número de patas es cuatro y que estas cuatro más aquel primer elemento da cinco. Viendo, pues, que en el caso de los bueyes y los corderos más sus patas da siempre cinco, pero que en el de los gallos más sus patas da tres, cabe concluir que los bueyes y los corderos *no* son gallos. Y que, no siéndolo, no ha lugar a hablar de gallos. Este razonamiento se basa en que los tres (el buey, el caballo y el cordero) pertenecen a especies diferentes (del mismo modo, por cierto, que derecha más izquierda da dos, y no uno). Y cuando alguien está llamando gallo a un cordero o a un buey, estamos ante una designación delirante, no estamos llamando las cosas por su nombre.

—¿Podríamos ver algún ejemplo más?

—Veamos los colores[1]. Sostengo que el azul y el

1. La clave para comprender la disquisición acerca de los colores y de qué color prima sobre cuál al ser juntados que viene a continuación no es lingüística sino de orden filosófico-cultural; está en saber qué cosas y hechos estaban asociados a qué color según la mentalidad de la época. Siguiendo las teorías de Zou Yan (siglo IV a.n.e.), se pensaba que los cambios de todo tipo existentes en el cosmos (la alternancia de la noche y el día, la vida y la muerte, las estaciones atmosféricas, las dinastías y absolutamente todo lo demás) seguían las pautas creadas por la alternancia del *Yin* y el *Yang* en combinación con las Cinco Fases o fuerzas o energías o elementos (*wuxing*) del universo (sobre el orden del cosmos, recomendamos ver Loewe, 1982: 38 ss.) y acerca de la difícil traducción del término *wuxing*, cf. Major, 1976). Con estas cinco fases quedaban explicados los cambios y las modificaciones universales. A partir de este esquema se desarrolló la tendencia de adscribir cada cosa o hecho a su elemento, catalogando así cualquier clase de hechos o cosas en cinco tipos (según cinco elementos), de suerte que el número cinco pasó a ser la cantidad en que se dividían las clases de cosas y de hechos del mundo, y así encontramos que, por ejemplo, una clase de hechos como los colores quedaba simbolizada en este esquema abstracto por cinco únicos colores: el rojo, el amarillo, el blanco, el negro y el azul. Otro tanto ocurría con las estaciones, los puntos cardinales, los animales, las criaturas, los granos (*i.e.*, los diversos cereales), los órganos del cuerpo humano, los

blanco no dan otro color (el amarillo), y que si mezclamos blanco con azul tampoco obtenemos otro color (el azul claro).

—¿Cómo es eso?

—Pues porque los colores azul y blanco no son juntables; así que, si uno los junta, permanecerán contrapuestos y separados. Tampoco son cercanos, pero si uno los acerca, rechazan ese lugar y, al rechazarlo, permaneciendo contrapuestos y separados, permanecen en la posición en que estaban —igual que ocurría con derecha e izquierda, que no se unían—. Por eso digo que no se los puede considerar formando la unidad azul ni la unidad blanco. Así que ¿cómo iban a formarse otras

números, los sabores y los olores. Además, cada uno de estos hechos o cosas que rellenaba cada casilla cobraban relaciones directas entre sí por el hecho de ocupar una misma casilla. Esto explica que el color amarillo —por ejemplo— estuviera relacionado con el elemento *tierra*, con la estación *verano*, con el punto cardinal *centro*, con el rango social *monarca* y así sucesivamente (para ver una correlación más completa, cf. D. Bodde, 1975: 38). Es precisamente en base a estos conceptos como se explica que afirme Gongsun Long que haya colores imposibles de mezclar por estar «demasiado separados» o «contrapuestos», o que haya colores mejores que otros o todas las demás implicaciones de los colores que aparecen en este ensayo. Dos colores estaban «demasiado lejos», como el negro y el rojo, sencillamente porque aquél estaba asociado con el Norte y éste con el Sur. Sobre estos conceptos del *Yin-Yang* y las Cinco Fases (*wuxing*), puede consultarse Needham (1956, II: 232-278); Fung (1931: caps. II y III); Granet (1934) y Wu (1986: 147-183); en español, muy someramente, Franke y Trauzettel (1968: 51-2 y 93-4). No tenemos constancia de que este pensamiento filosófico, que existía ya en tiempos de la casa de Zhou, haya sido puesto por escrito de manera sistemática hasta Dong Zhongshu (179-104 a.n.e.), cuyas formulaciones se hallan en la obra filosófica *Brillo de rocío: Primavera y Otoño* (*Chunqiu fanlu*) y en las cuales basó el emperador Wu de Han la ideología oficial de su imperio. Una de las grandes novedades de esta obra estribó en casar las teorías del orden cósmico y de la Naturaleza (propias más bien de la escuela del *Yin* y del *Yang* y relacionadas con el *Libro de los cambios*) con las teorías éticas y políticas del confucianismo.

unidades como el amarillo o el verde claro? En cualquier caso, el amarillo es un buen color; se refiere a los monarcas y a los grandes ministros de cada estado, y de ahí que también se refiera a la idea de fuerza y de longevidad. Por otro lado, en la combinación de azul y blanco, el blanco nunca saldría victorioso, ni aunque su cantidad fuera la suficiente como para dominar, y el motivo es éste: que la madera no vence al metal[2]. Y en el caso de que la madera venciera al metal, obtendríamos verde claro, que no es un buen color. Y en el caso de que mezclásemos azul con blanco (dos colores que no se podrían mezclar), no habría uno vencedor sobre el otro y los dos seguirían siendo visibles —aunque, tras la lucha, formarían ya un azul claro—. Y el amarillo es preferible al azul claro, porque el amarillo es el caballo, ¡y hasta se los puede considerar de la misma clase!, mientras que el azul claro es el gallo, que no es un color bueno, y que se relaciona con luchas entre los monarcas y sus ministros, pues cada parte quiere brillar sobre la otra y ser más visible. Y cuando eso ocurre (es decir: que haya luchas internas para poder brillar más), sobreviene la oscuridad: de ahí que hayamos dicho que el azul claro no es

2. De nuevo nos encontramos ante una frase, «la madera vence al metal», cuya interpretación es posible solamente teniendo en mente las relaciones dadas entre las Cinco Fuerzas o elementos o fases (*wuxing*) del universo. Dichos elementos eran: el metal (o, más exactamente, los minerales), el agua, el fuego, la madera (que incluía todo tipo de vegetación y árboles) y el aire. Las transformaciones del universo, además de debidas a las alternancias del *Yin* y el *Yang*, se concebían en términos de que un elemento vencía a o favorecía el desarrollo de otro y, así, los elementos se iban reemplazando y transformando. Por ejemplo: el agua favorecía a la madera en la medida en que la madera era vegetación que brotaba gracias a la existencia de la lluvia, y también vencía al fuego en la medida en que lo apagaba. La presente frase hace alusión a este tipo de relaciones.

un buen color. Y cuando el gobierno se tuerce, las cosas dejan de ser llamadas por sus nombres correctamente, el color negro sale a la luz. De ahí que diga que habría dos colores visibles, lo cual llevaría a la pérdida del orden en el universo (Tao)[3]. Y sin el Tao, todo se torcería.

3. Por encima de las ya mencionadas Cinco Fases o elementos y del *Yin* y *Yang*, alternándose y subyaciendo a los cambios y movimientos dados en el universo, existía el Tao, que era, según Loewe (1982: 44, trad. nuestra), «el orden de la Naturaleza dentro del cual operaban estos ritmos» de alternancia entre el *Yin* y el *Yang* y de las Cinco Fases.

Capítulo 5

ENSAYO SOBRE LO DURO Y LO BLANCO

—¿Se puede decir que en *dura piedra blanca* hay tres elementos?

—No.

—¿Y dos?

—Dos sí.

—¿Y por qué dos sí?

—Porque tanto si falta *dura* pero tenemos *blanca*, como si tenemos *dura* pero falta *blanca*, siempre da dos.

—Pero, considerando que es imposible sostener que falta la blancura en lo blanco, y considerando que es imposible sostener que falta la dureza en lo duro, y, finalmente, que la piedra es ya concreta de por sí, ¿no serían tres elementos [*i.e.*, *dura, blanca, piedra*]?

—No, porque con la vista solamente se alcanza la blancura pero no la dureza —luego falta la dureza—; y porque con el tacto no se alcanza más que la dureza pero no la blancura, luego falta la blancura.

—Ya, pero que el ojo no alcance lo duro ni la mano lo blanco permite afirmar que el objeto en cuestión no es ni duro ni blanco. Lo que ocurre es que ojo y mano abarcan cosas diferentes, que no pueden sustituirse mutua-

mente. Mas no por ello puede afirmarse que, en la piedra, la blancura y la dureza sean elementos separados.

—Sí que se puede. Porque *piedra* es uno, y *blanca*, *dura* son dos, pero dos de los que se conoce uno y no el otro, de los que se ve uno y no el otro. Así que si se conoce uno pero no otro es porque son elementos separados, y si se ve uno pero no el otro es porque uno oculta al otro. ¿Y cómo no iban a ser elementos separados si uno oculta al otro? Claro que son elementos separados.

—Pero si en el universo no existiera el blanco, ¿acaso podríais ver la piedra blanca? Y si en el universo no existiera la dureza, ¿acaso llamarías a la piedra *piedra*? No. Así pues, *dura blanca piedra* no son elementos que se excluyan mutuamente, ni tres elementos que se oculten unos a otros. ¿Cómo podrían?

—Pues porque cada uno se oculta a sí mismo, de suerte que, aunque no son ocultados, están ocultos.

—¿Cómo que se ocultan si tanto la blancura como la dureza se compaginan en la piedra? ¿A qué os referís con *ocultación*?

—Ocultación quiere decir separación. Porque lo blanco lo alcanzáis por la vista, pero por la vista no podéis alcanzar lo duro, lo que demuestra que están separados. Separación y ocultación vienen juntas.

—Sí, pero el blanco de la piedra y la dureza de la piedra, tanto si pueden ser alcanzados por la vista como si no, son dos elementos que, con la piedra, suman tres y que van unidos igual que anchura y longitud vienen juntas en cualquier cosa. ¿Cómo podéis negar que son tres?

—[Pues porque son elementos separables.] El blanco, en las cosas blancas, no es exclusivo de esas cosas; y

otro tanto ocurre con la dureza, que no es algo propio sólo de ciertas cosas. Y, no siendo privativos de esas cosas, ¿cómo iban a estar solamente en la piedra?

—Volvamos a lo de *dura piedra blanca*. Si no sintiéramos su dureza no habría piedra ninguna, luego tampoco habría una piedra blanca —¿dónde?—. Esto prueba que son tres elementos inseparables. Y así ocurre con todas las cosas del universo.

—Pero la dureza no es dura porque se dé en una piedra, pues también puede darse en cualquier otra cosa del universo. Tampoco es necesario que la dureza se dé en una cosa para ser dura, pues lo es por sí misma. Hay dureza aunque no haya piedras o cualquier otra cosa dura. Pero lo que no existe de forma concreta en el mundo es la dureza, de ahí que sostenga que es algo oculto. Y otro tanto ocurre con la blancura: ¿cómo iba a poder la blancura blanquear una piedra, o cualquier otra cosa, si no fuera algo blanco por sí mismo? Es decir, que si la blancura no necesita aparecer en ninguna cosa blanca para serlo es porque es blanca por sí misma. Y así sucede también con los colores ocre y negro. Y, en cuanto a la piedra, si no hubiera piedras, ¿acaso podríamos conseguir una blanca y dura? En suma: que los tres elementos están separados los unos de los otros.

»Además, el blanco es alcanzable gracias a los ojos y a la luz; pero la luz no ve, luego ni el ojo ni la luz pueden ver independientemente; mas sí el espíritu: es el espíritu quien puede ver independientemente. Y con el espíritu sin ver, la visión *se separaría*. Y lo mismo ocurre con la mano: no es la mano quien percibe la dureza, sino la mano a través del tacto, así que son ambos, tacto y mano, quienes adquieren o no adquieren el conocimiento de lo duro. Y otro tanto sucede con el espíritu:

que a veces adquiere ciertos conocimientos pero a veces no. ¡Así es el espíritu!

»Pues bien, es por todo esto por lo que hablo de *separación*, y es gracias a esta separación entre las cosas del universo por lo que permanecen en su singularidad definida y se las puede llamar correctamente por sus nombres.

Capítulo 6

ENSAYO SOBRE LAS PALABRAS Y SUS REALIDADES

La Tierra y el Cielo y todo lo que crean son *los entes* del universo. Si estos entes se muestran en tanto que entes sin salirse de sus propios límites de entes, tenemos *las realidades*. Y si estas realidades tienen todos los contenidos que deberían tener en tanto que tales realidades y no son como casillas vacías, entonces están en *el sitio* [correcto]. Cuando se salen de él, entonces están descolocadas; cuando se las devuelve a él, quedan corregidas[1].

Ejecutar tales rectificaciones es algo que ha de hacerse apoyándose en lo ya rectificado, pues ejecutarlas apoyándose en las incorrectas sólo produce desconfianza en lo que era correcto.

Por *corregir* entendemos recolocar las realidades, rellenarlas de sus contenidos apropiados. Y para ello hay que corregir la palabra con que nos referimos a to-

1. Esto es: las realidades pueden estar o no estar en su sitio justo, lo cual da pie al desorden de los nombres y de sus referencias erróneas, y de ahí también que haya que rectificar los nombres (*zhengming*) y llamar a las cosas por su nombre, emparejar correctamente palabras y realidades.

dos esos contenidos. Con estas rectificaciones, se logra que las palabras se correspondan claramente con sus realidades, sean éstas A o B, de suerte que se verá que es un error de apelación usar la palabra A* para referirnos a la realidad B o usar la palabra B* para referirnos a la realidad A, pues se está tomando palabras y realidades como correspondientes cuando no lo son. Y esta situación en que se usan las palabras como correspondientes a unas realidades con las que no encajan es el desorden. Para reponer el orden hay que evitar los errores de apelación; hay que referirse a la realidad A con la palabra A* y a la realidad B con la palabra B*, usando las palabras para las realidades con que encajan. Y de este modo llegaremos a llamar a las realidades por su nombre.

Está bien, por lo tanto, que la realidad A quede bien delimitada por la palabra A* y la B por la B*, y no lo está que con la palabra A pueda referirse uno tanto a la realidad A* como a la realidad B* o con la palabra B pueda uno referirse tanto a la realidad B* como a la realidad A*.

Teniendo en cuenta que nombrar consiste en este emparejar las palabras con las realidades, no estamos nombrando nada cuando, a sabiendas de que una realidad cualquiera no es lo que decimos que es, la nombramos como si lo fuera. En tal caso no estamos emparejando bien la palabra con su realidad: esa realidad no puede ser nombrada de ese modo.

Ah, pero ¡qué claro veían todo esto los reyes modelo de la antigüedad[2], y cómo se cuidaban de emparejar

2. Los reyes modelo de la antigüedad son ciertos personajes míticos que aparecen constantemente en los textos clásicos chinos. Se los supone gobernantes de China y caracterizados por la máxima bondad y sabiduría

correctamente las palabras con sus realidades y de llamar a las cosas por su nombre, qué preclaros eran al hacerlo!

concebibles. Algunas escuelas de pensamiento propugnaban a alguno de estos reyes como modelo de gobernante y defendían que la sociedad debería volver a aquel estado absolutamente armónico y pacífico por dichos reyes regido. El modelo de monarca para Confucio, por ejemplo, era Yao y un regreso al armónico mundo por él gobernado era lo que dicho filósofo venía a proponer.

Apéndice 1[1]

DIEZ PARADOJAS DE HUI SHI[2]

1. A aquello que es lo más grande y fuera de lo cual no hay nada más, denominamos *la gran unidad*. Y a aquello que es lo más pequeño y dentro de lo cual no hay nada más, denominamos *la mínima unidad*.

2. Lo que carece de grosor no puede ser amontonado, pero sí ocupar mil leguas.

3. El cielo está más bajo que el suelo y los montes están a la misma altura que los lagos.

4. Es llegar el sol a su cenit y estar ya declinando; es empezar cualquier ser a vivir y estar ya muriendo.

5. A lo que separa las semejanzas importantes de las semejanzas poco importantes, denominamos *semejanzas y diferencias poco importantes*. Pero a lo que une o separa por absoluta semejanza o absoluta diferencia a toda

1. Dado que el texto del que hemos tomado estas paradojas es el que da Yang (1992) y probablemente distinto del que han utilizado Preciado (1996) y Elorduy (1983) como base para sus versiones del libro *Zhuangzi*, en el que aparecen dichas paradojas, hemos optado por retraducirlas aquí. Sepa el lector que hay otras versiones.

2. Tomadas del capítulo «El mundo (*Tian xia*)» del *Libro del maestro Zhuang* (*Zhuangzi*).

cosa que existe en el universo, denominamos *semejanza y diferencia importante*.

6. El Sur tiene y no tiene límite.

7. Ayer llegué al reino de Yue, hacia el que estoy saliendo ahora mismo.

8. Los eslabones de una cadena pueden ser deslabonados.

9. El centro del mundo, lo sé bien, está al norte de Yan y al sur de Yue[3].

10. Querer bien a todo, porque todo lo que existe forma una unidad.

3. El reino de Yan era el situado más al Norte, y el de Yue, el que estaba más al Sur.

Apéndice 2

VEINTE PARADOJAS DE LA ESCUELA DE LOS NOMBRES[1]

1. Los huevos tienen plumas y los pollos carecen de patas[2].

2. En la ciudad de Ying está metido el mundo entero.

3. Vale decir que un carnero es un mastín.

4. Los caballos ponen huevos.

5. Las ranas tienen rabo.

6. El fuego no está caliente.

7. Los montes tienen boca[3].

8. Las ruedas no tocan el suelo.

9. No se ve con los ojos.

1. Tomadas del capítulo «El mundo (*Tian xia*)» de la obra *Libro del maestro Zhuang* (*Zhuangzi*).

2. La segunda parte de esta paradoja, es decir, «y los pollos carecen de patas», ha sido tradicionalmente traducida de manera diferente («a fowl has three legs» en Needham, 1954: 191 y en Perleberg, 1952: 45, y «le coq a trois pattes» en Kou, 1953: 76, por citar solamente tres casos). No obstante, Yang (1992: 252) argumenta que ha de enmendarse el original; traducimos según tal enmienda. Si no tuviéramos en cuenta tal enmienda, la traducción castellana sería: «Los huevos tienen plumas y los pollos tres patas».

3. Traducimos según la enmienda de Yang (1992: 255).

10. Las designaciones no alcanzan, pues las cosas son infinitas[4].

11. Las tortugas son más largas que las serpientes.

12. Las escuadras no son cuadradas; tampoco puede decirse que los compases son los círculos.

13. El mango de la herramienta no está rodeado por el ojo[5].

14. La sombra de un pájaro en pleno vuelo está permanentemente quieta.

15. Ya disparada, hay momentos en que una flecha ni avanza ni está parada.

16. Un perro pequeño no es un can.

17. Un caballo marrón más un buey prieto suman tres.

18. Los perros blancos son negros.

19. Los potrillos huérfanos jamás tuvieron madre.

20. Si tuviéramos un palo de un pie de largo y lo fuésemos partiendo por la mitad día a día, incluso al cabo de mil generaciones seguiríamos teniendo palo por cortar.

4. Traducción conjetural y según la enmienda de Kou (1953: 78). Es ésta una de las paradojas más oblicuas y que ha dado lugar a un mayor número de lecturas y de traducciones. A la dificultad propia de la frase viene a agregarse la incapacidad de los sinólogos de llegar a una conclusión clara sobre qué significa *zhi*, término al que dedicamos la primera nota del capítulo 3, «Ensayo sobre las cosas señaladas».

5. Ojo: «Anillo que tienen las herramientas para que entren por él los dedos, el astil o mango con que se manejan para trabajar» (DRAE).

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

1. *Ediciones recientes del original*

Chen, Kuimiao (1970), *Gongsun Long zi shushi*, Lantai, Taipei.

Chen, Zhu (1937), *Gongsun Long zi jijie*, Shangwu, Shanghai.

Forke (1902), «The Chinese sophists»: *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* XXXIV/3, Shanghai, 1901-1902, pp. 1-100.

Jin, Shoushen (1930), *Gongsun Long zi shi*, Shangwu, Shanghai.

Kou Pao-Koh, I. (1953), *Deux sophistes chinois, Houei Che et Kong-Souen Long*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. VIII, Presses Universitaires de France, París.

Mei, Y. P. (1953), «The *Kung-sun Lung Tzu* with a Translation into English»: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16, Harvard-Yenching Institute, Cambridge/CUP, Cambridge (Mass.), pp. 404-437.

Pang, Pu (1974), *Gongsun Long zi fanzhu*, Shanghai renmin chubanshe, Shanghai.

Pang, Pu (1979), *Gongsun Long zi yanjiu*, Zhonghua, Pekín.

Perleberg, M. (1952), *The Works of Kung-Sun Lung-Tzu*, Baizhushan, Shanghai.

Tan, Jiefu (1957), *Gongsun Long zi xingming fawei*, Zhonghua shuju, Pekín, 1966.

Xiao, Dengfu (1984), *Gongsun Long zi yu Mingjia*, Wenjin, Taipei.

Xu, Fuguan (1966), *Gongsun Long jiangshu*, Xuesheng shuju, Taipei, 1993.

Yang, Junguang (1986), *Gongsun Long zi lice*, Qilu, Jinan.
Yang, Junguang (1992), *Hui Shi, Gongsun Long pingzhuan*, Nanjing daxue, Nanjing.

2. *Traducciones a lenguas occidentales*

Bodde, D. (1952), en su traducción del libro de Fung Yu-lan *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols., PUP, Princeton, 1951-1952; vol. 1, pp. 192 ss., traducción de párrafos del *Libro del maestro Gongsun Long*.
Chan, Wing-Tsit (1963), *A Source Book in Chinese Philosophy*, PUP, Princeton; pp. 232-243, traducción de los capítulos 2 al 6.
Forke, A. (1902), «The Chinese sophists»: *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* XXXIV/apéndice 3, Shanghai, 1901-1902, pp. 1-100.
Kandel, J. E. (1976), *Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China: Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufname in der Tradition*, Höchberg, 1976; pp. 61-114, traducción de los capítulos 2 al 6.
Kou Pao-Koh, I. (1953), *Deux sophistes chinois, Houei Che et Kong-Souen Long*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. VIII, Presses Universitaires de France, París.
Maspero, H. (1927), *La Chine antique*, De Boccard, Paris; traducción de fragmentos del libro.
Mei, Y. P. (1953), «The *Kung-sun Lung Tzu* with a Translation into English»: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16, Harvard-Yenching Institute, CUP, Cambridge (Mass.), pp. 404-437.
Perleberg, M. (1952), *The Works of Kung-Sun Lung-Tzu*, Baizhushan, Shanghai.
Quignard, P. (1977), *Kong-souen Long. Sur le doigt qui montre cela*, Michel Chandeigne, París, 1990; traducción del «Ensayo sobre las cosas señaladas».

3. *Estudios del* Libro del maestro Gongsun Long *recomendados y otras obras citadas en las notas*

Bodde, D. (1975), *Festivals in Classical China*, PUP, Princeton.
Chan, Wing-Tsit (1963), *A Source Book in Chinese Philosophy*, PUP, Princeton.

Cheng, Chung-ying y Swain, R. H. (1970), «Logic and Ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung-tzu: *Philosophy East and West*, 20, pp. 137-154.
Chmielewski, J. (1962), «Notes on Early Chinese Logic»: *Rocznic Orientalistyczny* desde el número 26 al 32, pero ver especialmente el número 26/1, pp. 7-22.
Ciruela, J. J. (1998), «Historia de la lingüística china», tesis doctoral inédita, Universidad de Granada.
Elorduy, C. (1983), *Lao Tsé y Chuang Tzu. Dos maestros del taoísmo*, Nacional, Madrid.
Franke, H. y Trauzettel, R. (1968), *El imperio chino* [*Das Chinesische Kaiserreich*], Siglo XXI, Madrid, 1993. Traducción de M. Noya.
Fung, Yu-Lan (1931), *A History of Chinese Philisophy*, 2 vols., PUP, Princeton, 1952. Traducción de D. Bodde.
Graham, A. C. (1955), «Kung-sun Lung's Essay on Meanings and Things»: *Journal of Oriental Studies*, 2, pp. 282-301.
Graham, A. C. (1978), *Later Mohist logic, ethics and science*, Chinese UP, Hong-Kong.
Graham, A. C. (1989), *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, especialmente pp. 82-94.
Granet, M. (1934), *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris, 1968.
Hansen, C. (1983), *Language and Logic in Ancient China*, University of Michigan Press, Ann Arbour.
Hu, Daojing (1970), *Gongsun Long zi kao*, Shangwu, Taipei.
Hu, Shi, «Hui Shi yu Gongsun Long zhi zhexue»: *Dongfang zazhi*, 5-6, s.f.
Hu, Shi (1919), *Zhongguo zhexueshi dagang*, reimpreso en Dongfang, Pekín, 1996, especialmente pp. 80-91 y 163-222.
Loewe, M. (1982), *Chinese Ideas of Life and Death*, Geroge Allen & Unwin, Londres.
Major, J. S. (1976), «A Note On the Translation of Two Thechnical Terms in Chinese Science: *Wu-xing* and *Hsiu*»: *Early China*, 2/1-3.
Makeham, J. (1994), *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, State University of New York Press, Albany.
Mu, Zongsan (1979), *Mingjia yu Xunzi*, Xuesheng shuju, Taipei.
Needham, J. (1954), *Science and Civilization in China*, vol. 2, CUP, Cambridge, especialmente pp. 185-203.
Pang, Pu (1979), *Gongsun Long zi yanjiu*, Zhonghua, Pekín.
Preciado, I. (1996), *Zhuangzi (maestro Zhuang)*, Kairós, Barcelona.

Tan, Jiefu (1957), *Gongsun Long zi xingming fawei*, Zhonghua shuju, Pekín, 1966.
Wu, L. C. (1986), *Fundamentals of Chinese Philosophy*, University Press of America, Lanham-Nueva York-Londres.
Xiao, Dengfu (1984), *Gongsun Long zi yu Mingjia*, Wenjin, Taipei.
Yang, Junguang (1992), *Hui Shi, Gongsun Long pingzhuan*, Nanjing daxue, Nanjing.
Yin Wen zi [*Libro del maestro Yin Wen*], copia del *Siku quanshu* reimpresa en *Zhuzi jicheng*, 8 vols., Tuanjie, Pekín, 1996.
Zhuangzi, cf. Elorduy (1983) y Preciado (1996).